

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

LUANA RODARTE OLIVEIRA ZADOROSNY

***A DIMENSÃO ONTOLÓGICA NA GEOGRAFIA:  
Um paralelo entre o horizonte da crítica-radical  
e o pensamento de Martin Heidegger***

VITÓRIA  
2019

LUANA RODARTE OLIVEIRA ZADOROSNY

***A DIMENSÃO ONTOLÓGICA NA GEOGRAFIA:  
Um paralelo entre o horizonte da crítica-radical  
e o pensamento de Martin Heidegger***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia, na área de concentração Natureza, Técnica e Território.

Orientador: Prof. Dr. Luis Carlos Tosta dos Reis.

VITÓRIA  
2019

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de  
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

Z11d Zadorosny, Luana Rodarte Oliveira, 1982-  
A dimensão ontológica na Geografia : um paralelo entre o  
horizonte da crítica-radical e o pensamento de Martin Heidegger  
/ Luana Rodarte Oliveira Zadorosny. - 2019.  
177 f.

Orientador: Luis Carlos Tosta dos Reis.  
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Geografia humana. 2. Ontologia. 3. Fenomenologia. 4.  
Martin Heidegger. I. Reis, Luis Carlos Tosta dos. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências  
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

---

# ***“A DIMENSÃO ONTOLÓGICA NA GEOGRAFIA: UM PARALELO ENTRE O HORIZONTE DA CRÍTICA-RADICAL E O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER”***

**LUANA RODARTE OLIVEIRA ZADOROSNY**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em 21 de março de 2019.



Dr. Luís Carlos Tosta dos Reis (Orientador)



Dr. Igor Martins Medeiros Robaina



Dr. Aldo Aloísio Dantas da Silva (Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN)

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Tosta, por me mostrar um caminho, pela orientação, lucidez e cuidado.

À minha mãe pelo amor e ternura. Ao meu pai.

Aos meus familiares e amigos, que me ajudaram tornando mais leve e alegre a vida.

Às minhas avós, com saudade.

Ao Josimar Monteiro Santos, colega e amigo, pelo apoio.

Aos professores Rafael Paes Henriques e Fernando Pessoa pela forma simples e inspiradora como compreendem a filosofia.

Aos membros da banca examinadora, por aceitarem participar da análise da dissertação e pela respectiva contribuição.

A CAPES pelo apoio financeiro.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia pela oportunidade.

## RESUMO

A presente pesquisa está estruturada através da articulação de três elementos básicos. O primeiro elemento refere-se ao âmbito temático e corresponde à ontologia do espaço enquanto “objeto formal” da pesquisa na ciência geográfica. Propomos sua problematização através de duas orientações de método distintos, que correspondem aos dois elementos referidos ao âmbito metodológico: a via do horizonte da crítica-radical, filiada ao materialismo histórico e dialético marxista e a via do pensamento de Martin Heidegger, ou seja, através da fenomenologia hermenêutica. Os três elementos da problemática se inscrevem na historiografia da Geografia, desde o contexto do movimento de renovação iniciado na década de 1970. Naquele momento se efetivaria tanto a assimilação da reflexão ontológica do espaço junto à constituição do horizonte da crítica-radical, como também se daria a assimilação da fenomenologia e do pensamento de Heidegger no bojo da constituição do horizonte humanista da disciplina. A pesquisa aborda a temática da fundamentação ontológica do espaço e sua articulação com o problema da relação sociedade-natureza, através do paralelo entre os dois métodos de investigação destacados que, por suas características particulares, contribuem para o debate teórico da Geografia, sob perspectivas, escopos e finalidades distintos. De um lado, apresenta um perfil de reflexão ontológica marcado pela influência do pensamento marxista e lukácsiano e determinado essencialmente pela ontologia do ser social. Trata-se de uma problematização ontológica produzida a partir da centralidade da noção do *trabalho* (ou de produção social) como princípio ontológico, que repercutiu amplamente na análise da realidade e junto à formulação de uma teoria espacial na disciplina. De outro lado, apresenta os elementos básicos indispensáveis para desenvolver uma investigação ontológica com bases fenomenológicas. Os termos básicos do projeto heideggeriano são expostos através dos seguintes elementos: a diferença ontológica entre ser e ente; a analítica do ser-aí como fonte da elaboração da questão do ser e; a análise da estrutura ser-no-mundo e da mundanidade do mundo – e, no bojo da analítica existencial, a interpelação fenomenológica do espaço como fenômeno originário do *ser-aí*. Ambas proposições são fundamentalmente divergentes no que diz respeito ao encaminhamento que a questão sobre a relação sociedade-natureza adquire diante de seus pressupostos mais fundamentais.

Palavras-chave: Ontologia; Sociedade-Natureza; Renovação crítica; Geografia crítica-radical; Fenomenologia; Fenomenologia hermenêutica.

## ABSTRACT

This study is structured around the articulation of three basic elements. The first element refers to the thematic scope and corresponds to the ontology of space as the “formal object” of research in Geographic Science. We propose its problematization through two different methodologies that correspond with the two elements referred to in the methodological scope: the horizon of the radical/critical approach associated with marxist historical and dialectical materialism and the Heidegger's philosophy approach, which is through the hermeneutic phenomenology. These three elements in the problematization have been recorded in the historiography of Geography since the innovative movement initiated in the 1970's. In that moment both the assimilation of the ontological reflection of space with the constitution of the horizon of radical/critical approach and the assimilation of phenomenology with the Heideggerian thought in the core of the constitution of the humanistic horizon of the subject became permanent. The research addresses the topic of the ontological foundation of space and its articulation of the issue concerning nature-society relationships, through the parallel with the methods of investigation highlighted previously that, through their particular features, contribute to the theoretical arguments and debates in the field under different perspectives, scope and purpose. On the one hand, it presents a trait of ontological thinking marked by the influence of the marxist/luckácsian theories and determined essentially by the ontology of the social being. This is an ontological problematization that is carried out considering the centrality of the notion of *work* (or social production) as an ontological principle that is widely echoed in the analysis of the reality and in the formulation of a spatial theory in the discipline. On the other hand, it presents the basic indispensable elements to develop an ontological investigation on a phenomenological basis. The basic terms of the heideggerian project are exposed through the following elements: the ontological difference between being and beings, the *analytic of being-there* as a source towards investigations on the notion of being, the analysis of the structure being-in-the-world and the mundanity of the world – and, in the core of the existential analytic, the phenomenological questioning of space as a phenomenon rooted in the *being-there*. Both propositions are fundamentally divergent to the trait that the question about the nature-society relationships acquires as a result of their most fundamental conjectures.



Keywords: Ontology; Nature-Society; Critical Renovation; Radical/Critical Geography; Phenomenology; Hermeneutic Phenomenology.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 QUALIFICAÇÃO PRELIMINAR DA PROBLEMÁTICA DA PESQUISA A PARTIR DE SEUS ELEMENTOS BÁSICOS.....</b>	<b>18</b>
2.1 O horizonte da crítica-radical e a incursão da reflexão ontológica sob inspiração marxista na Geografia.....	19
2.2 Da fenomenologia no horizonte humanista à reabilitação da problemática ontológica na Geografia através do pensamento de Martin Heidegger .....	34
2.2.1 A incursão da fenomenologia na Geografia: o caso do horizonte humanista ..	35
2.2.2 A posição da dissertação sobre o tema: a necessidade de reabilitar a investigação do problema da fundamentação ontológica na Geografia.....	46
<b>3 A PRODUÇÃO SOCIAL COMO PRINCÍPIO DA FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA RELAÇÃO SOCIEDADE E NATUREZA NO HORIZONTE DA CRÍTICA-RADICAL .....</b>	<b>58</b>
3.1 Gênese e atributos básicos do desenvolvimento da reflexão ontológica no horizonte da crítica-radical .....	58
3. 2. A Produção social como fundamento da relação sociedade-natureza .....	89
<b>4 ELEMENTOS PARA A INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA DA FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA CIÊNCIA GEOGRÁFICA .....</b>	<b>112</b>
4.1 A diferença ontológica como base da reabilitação da investigação ontológica pela via da fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger .....	115
4.2 A Analítica Existencial do Ser-aí: fonte primaz da reabilitação da investigação ontológica.....	129
4.3 Ser-aí como “Ser-no-mundo”: a conquista do acesso fenomenológico da relação do ser-aí humano com o mundo .....	141
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>160</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>171</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação propõe desenvolver uma pesquisa sobre a ontologia do espaço na ciência geográfica através do paralelo entre duas vias de problematização do assunto na disciplina: por um lado a reflexão ontológica desenvolvida no horizonte da crítica-radical da Geografia e, por outro, através do recurso ao pensamento de Martin Heidegger.

A proposta da pesquisa se estrutura, assim, pela articulação de *três* elementos básicos. O *primeiro elemento*, referido ao âmbito temático, corresponde à ontologia do espaço enquanto “objeto formal” da pesquisa na ciência geográfica. O trabalho propõe problematizá-lo através de duas orientações de método distintos, que correspondem aos *dois elementos referidos ao âmbito metodológico* (sentido amplo) da pesquisa: a via do horizonte da crítica-radical e a via do pensamento de Martin Heidegger.

Como será evidenciado ao longo do trabalho, os três elementos básicos de estruturação da problemática da pesquisa, acima enunciados, se inscrevem na historiografia da ciência geográfica, no contexto do movimento de renovação que esta disciplina conheceu, de modo substantivo, a partir da década de 1970 (MORAES, 1981; GOMES, 1996; CLAVAL, 2014). É neste contexto que, por um lado, se verificará a assimilação da reflexão ontológica do espaço na própria constituição do horizonte da crítica-radical e; por outro lado, se efetivará a assimilação mais regular do pensamento de Heidegger no bojo da constituição do horizonte humanista da ciência geográfica.

Assim, tanto o tema quanto as vias de problematização destacadas possuem uma proveniência já extensa na historiografia da Geografia, abarcando quase meio século de história, tendo sido submetidos a um desenvolvimento complexo nesse amplo arco temporal. Em função disso, é de fundamental importância considerar a razão pela qual a dissertação propõe abordar o assunto através do paralelo entre as duas vias de problematização destacadas.

Como será visto no que se segue, a perspectiva proposta foi entrevista como fecunda em função da peculiaridade do modo com o qual cada uma destas vias se

articula no bojo da história da ciência geográfica, com a questão da fundamentação ontológica do espaço.

Por um lado, o horizonte da crítica-radical constituiu, de modo inequívoco, uma das mais importantes vertentes do movimento de renovação do pensamento geográfico na década de 1970. Dentre os diversos atributos constitutivos deste horizonte, dois deles são imprescindíveis para os propósitos da presente pesquisa, quais sejam: (i) a filiação predominante desse horizonte com o pensamento marxista e; (ii) o papel insigne e, em certa medida, precursor que o horizonte da crítica-radical desempenhou no sentido de estabelecer um perfil de reflexão ontológica acerca do espaço geográfico convergente, em seus traços fundamentais, ao materialismo histórico e dialético marxista. Destaque-se, nesse sentido, a contribuição de autores icônicos para a renovação crítica-radical, como David Harvey, Milton Santos, dentre outros, cuja influência foi decisiva para a valorização do tema nas décadas subsequentes, através de perspectivas que, a reboque do impulso promovido pelo horizonte da crítica-radical, integraram o panorama do debate teórico-metodológico contemporâneo da disciplina, acolhendo e ampliando o escopo da investigação ontológica na Geografia - como ilustra, de modo exemplar, a relevância dispensada ao assunto na obra *Geografias pós-modernas*, de Edward Soja (1993).

Por outro lado, no que concerne ao pensamento de Heidegger, a história de sua assimilação na ciência geográfica se verificou, de modo mais efetivo, através da constituição de outro horizonte que também desempenhou um papel de fundamental importância para a renovação da disciplina na década de 1970, a saber: o horizonte da Geografia humanista. O recurso ao pensamento do filósofo torna-se, assim, uma referência mais regular nesta disciplina a partir da contribuição dos geógrafos pioneiros para a constituição do horizonte humanista na Geografia no início da década de 1970, através das contribuições de Yi-fu Tuan, Anne Buttimer; Edward Relph, Nicholas Entrikin, que identificaram na filosofia fenomenológica fundada por Husserl – da qual Heidegger se destacou como um dos principais expoentes no século XX – uma matriz filosófica fértil para os novos rumos que aspiravam, então, no início da década de 1970, implementar à Geografia. Dentre os diversos atributos que caracterizam a constituição do horizonte humanista em sua interface com o pensamento de Heidegger, destaca-se aquele que exerce um papel mais decisivo para a presente dissertação: a despeito do papel precursor que os autores pioneiros

do horizonte humanista desempenharam no sentido de promoverem uma aproximação mais regular entre a Geografia e a Fenomenologia (em geral) e, por extensão, com o pensamento de Heidegger (em particular), esses trabalhos não dispensaram uma tratativa senão residual à reflexão ontológica na disciplina, passando, de fato, ao largo de colocarem em perspectiva um programa de investigação sobre a fundamentação ontológica na Geografia<sup>1</sup>.

Daí o sentido de colocar em *paralelo* às vias do horizonte da crítica-radical e do pensamento de Heidegger para tratar a “dimensão ontológica” na ciência geográfica. Por um lado, o horizonte da crítica-radical fez vicejar o perfil de reflexão ontológica mais sistemático e consistente, presumivelmente o de mais amplo alcance e penetração na disciplina, fundamentalmente convergente às diretrizes do pensamento marxista. Por sua vez, o pensamento de Heidegger, integralmente dedicado à questão primordial de toda investigação ontológica, a saber, à questão acerca do sentido de ser, permaneceu relativamente pouco desenvolvido, nesta ciência, enquanto uma alternativa para ampliar a investigação acerca da fundamentação ontológica do espaço através das coordenadas do pensamento do filósofo. Assim, à exceção de raras contribuições na história do pensamento geográfico – como no caso da obra de Jonh Pickles, *Phenomenology, Science and Geography: Spatiality and Human Sciences*, publicado em 1985 - e dos estudos recentes que buscam promover um efetivo redimensionamento da interlocução entre a ciência geográfica com a obra de Heidegger (ELDEN, 2001, 2004a, 2005; JORONEN, 2010); esta disciplina, em geral, desenvolveu de modo limitado as possibilidades de ampliação do escopo da pesquisa sobre a fundamentação ontológica com base na obra de Heidegger. Sugeriríamos, mesmo, que, em geral, a ciência geográfica se ressentia de um grau de compreensão da obra do filósofo que revela limitações em relação ao próprio entendimento das condições mais elementares para se encetar uma investigação acerca da fundamentação ontológica em uma ciência particular através das coordenadas estritas de seu pensamento.

---

<sup>1</sup> Como será ratificado ao longo do trabalho, as contribuições pioneiras do horizonte humanista da Geografia dispensaram uma interpretação bastante peculiar ao pensamento do filósofo. Embora as razões desta interpretação dispensada a Heidegger no contexto da gênese do horizonte humanista sejam muito importantes para a pesquisa proposta, não é necessário tratá-las detidamente nesse momento da introdução, tendo em vista que para elas será reservado um item do capítulo seguinte e, por outro lado, o “quadro” sintético, apresentado nesse parágrafo será suficiente para, no que segue, ratificar o sentido do encaminhamento da dissertação nos termos propostos.

Caberia ressaltar que a filiação filosófica marxista que está na base da abordagem que o horizonte da crítica-radical dispensou à temática da ontologia do espaço, não é, em princípio, convergente com o pensamento fenomenológico de Heidegger. Mais propriamente, estas orientações exprimem posições radicalmente diversas e, mesmo, inconciliáveis, sobretudo no que diz respeito às resoluções fundamentais acerca da ontologia em *geral*. De tal modo que o tema da ontologia do espaço assume maior visibilidade e penetração na ciência geográfica através da cunhagem que lhe imputou o horizonte da crítica-radical, a saber, sob forte influência do pensamento marxista - ou seja, através de uma filiação filosófica *em geral* refratária ao pensamento de Heidegger.

É assim, com base nos termos propostos, através do paralelo entre estas duas vias de problematização do tema, que a presente dissertação tem como objetivo geral prestar uma contribuição ao debate sobre a fundamentação ontológica do espaço na Geografia e, para tanto, o trabalho foi sistematizado em 4 capítulos.

O capítulo 2, subsequente, será reservado à qualificação e determinação mais precisa dos elementos básicos da problemática da pesquisa, sucintamente referidos nesta introdução. Sem dúvida, a polissemia que envolve, no debate teórico-metodológico de nossa disciplina, formulações tais como “horizonte da crítica-radical” e “pensamento de Heidegger” praticamente exige determinar de modo mais preciso o significado que lhes serão imputados no presente trabalho. Por sua vez, a necessidade de estabelecer uma determinação estrita do significado dos elementos centrais da problemática exerce um papel de fundamental importância no sentido de delimitar o escopo bibliográfico que será privilegiado, tanto em relação ao “horizonte da crítica-radical” na Geografia, quanto, em igual medida, em relação ao “pensamento de Heidegger”. Nesse sentido, como será evidenciado no capítulo seguinte, tornou-se patente na revisão da literatura na ciência geográfica, que o debate sobre a ontologia do espaço desenvolvido na Geografia crítica-radical se articula, de modo privilegiado, com o problema da relação sociedade-natureza, de tal modo que é sob essa articulação específica que identificamos uma referência para a delimitação de um escopo bibliográfico que, por um lado, se não esgota a amplitude da repercussão da reflexão sobre a ontologia do espaço no temário geográfico, por outro lado, oferece um parâmetro para a delimitação de um recorte que permite tratar o tema de maneira analiticamente exequível e, sugere-se, suficiente para os

propósitos da pesquisa. Em relação ao “pensamento de Heidegger” o panorama é, evidentemente, mais complexo: tanto o programa de publicação da obra deste filósofo quanto, sobretudo, o caráter intrincado do próprio caminho do seu pensamento colocam o problema de como determinar o uso do rótulo “pensamento de Heidegger”, a fim de preservar uma leitura e interpretação consistentes para a dissertação. Esse desafio, por seu turno, é multiplicado pelas várias linhas de recepção e interpretação de seu pensamento, por exemplo, em língua portuguesa. Procuramos, assim, privilegiar **uma** chave de leitura do filósofo que permitisse o diálogo mais profícuo com o modo mesmo com o qual a reflexão ontológica sobre o espaço circula, via de regra, na ciência geográfica. Trata-se, como será visto, da chave de leitura que interpreta o pensamento de Heidegger, fundamentalmente, como uma fenomenologia-hermenêutica cuja cunhagem “paradigmática” foi estabelecida em sua obra magna, *Ser e tempo*, publicada em 1927. A recepção brasileira do pensamento do filósofo conta com diversos autores que se dedicaram a desenvolver essa chave de leitura, fornecendo, assim, o “amparo” necessário para uma lida “orientada” para a assimilação de seu pensamento.

Os capítulos 3 e 4 constituem o cerne da dissertação, tratando, respectivamente, da reflexão ontológica do espaço no horizonte da crítica-radical/marxista e, em seguida, da possibilidade de se desenvolver uma investigação da fundamentação ontológica do espaço na Geografia através da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. Do ponto de vista formal, o capítulo 3 corresponde a uma revisão bibliográfica que buscará destacar os atributos básicos do modo com o qual o horizonte da crítica-radical problematizou a “dimensão ontológica” em Geografia. Conforme indicado, um dos desdobramentos fundamentais do padrão de reflexão ontológica liberado no bojo do horizonte da crítica-radical incide sobre o “dilema” (herdado da Geografia Tradicional) da relação sociedade e natureza nesta disciplina, que, em essência, como será ratificado no capítulo 3, suscitou o seguinte efeito: a assunção da *produção social* como princípio de fundamentação ontológica desde o qual a relação entre a sociedade e a natureza é apreendida no horizonte da Geografia crítica-radical.

O capítulo 4 será reservado à exposição dos elementos básicos indispensáveis para desenvolver uma investigação sobre as bases ontológicas da ciência geográfica a partir da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger. A chave de leitura que

interpreta o “pensamento de Heidegger” enquanto expressão de uma *fenomenologia-hermenêutica* foi observada como fértil para a perspectiva de problematização que a dissertação propôs desenvolver. Em princípio foi detectada como fértil na medida em que permite preservar as exigências intrínsecas à assimilação do pensamento do filósofo ao contexto de uma ciência particular e, adiante-se, dentre estas exigências, a mais relevante, seria a de concentrar a assimilação de seu pensamento para a esfera estrita da investigação da fundamentação ontológica da respectiva ciência. Além disso, trata-se de uma perspectiva fértil, na medida em que permite acompanhar a gênese do projeto filosófico fundamental de Heidegger desde *Ser e tempo*, obra que permanecerá determinante para todo o caminho de seu pensamento. Fundamentalmente, apreender o “pensamento de Heidegger” enquanto “fenomenologia-hermenêutica” é interpretar o seu pensamento concentrando-nos na elaboração da questão que constitui a diretriz de toda sua obra, a saber, a questão acerca do sentido de ser, cuja cunhagem “paradigmática” emergiu no projeto de uma *ontologia fundamental* encampada por *Ser e tempo*. Os termos básicos desse projeto e, respectivamente, dessa interpretação do pensamento de Heidegger, são amplamente reconhecidos pela “literatura especializada”, todos derivados da meta fundamental, a saber, a necessidade de se redespertar a compreensão para a elaboração da questão acerca do sentido do ser, através dos seguintes elementos: a exposição da diferença ontológica entre ser e ente; a tarefa de assumir a analítica do ser-aí<sup>2</sup> humano como fonte primaz da elaboração dessa questão, que conflui, por sua vez, à análise da estrutura ser-no-mundo (dos existenciais correlatos, *ser-em*, etc.); da mundanidade do mundo – e, no bojo da analítica existencial, a interpelação fenomenológica do espaço como fenômeno originário do ser-aí, de fundamental interesse para as bases ontológico-existenciais da ciência geográfica. É através da exposição, no capítulo 4,

---

<sup>2</sup> Sobre a escolha terminológica relativa à tradução de *Dasein* é necessário fazer uma observação: não há uma tradução consensual entre as alternativas já consolidadas na literatura especializada. Há quem traduza por “presença”, “existência” ou quem opte por manter o vocábulo em alemão, sem fazer uso de tradução alguma. Entre as línguas latinas, a tradução mais aceita é “ser-aí”. Esta é a expressão que adotamos nesta pesquisa. Muito embora seja mais coerente com a via interpretativa que dá base sobretudo ao capítulo 4 desta dissertação usar a expressão “ser-aí”, na versão brasileira de *Ser e tempo* de Márcia Sá Cavalcanti Schuback (Editora Vozes) aqui empregada, a tradutora elege a expressão “presença” para designar o *Dasein*. Para evitar mal-entendido, nas citações literais de *Ser e tempo* reproduzidas ao longo da pesquisa, o termo “presença” virá sucedido do elemento de referência [ser-aí] entre colchetes.



desses elementos que correspondem à interpretação do “pensamento de Heidegger” como fenomenologia-hermenêutica que, sugerimos, é possível contribuir à ampliação do escopo da investigação acerca da fundamentação ontológica do espaço na Geografia, a partir da concretude da experiência de pensamento e da linguagem deste filósofo.

Por fim, o capítulo 5 é reservado às considerações finais, nas quais pretendemos encerrar a pesquisa levantando uma série de questões, referentes às vias alternativas de tratar o assunto expostas ao longo do trabalho, ponderando tanto seus aspectos mais positivos, como, também, suas fragilidades e, assim, a partir do paralelo proposto na dissertação, considerar a possibilidade de uma complementaridade que um diálogo consistente, doravante rigoroso com o que é intrinsecamente irreduzível a cada uma dessas vias, poderia dispor à pesquisa geográfica.

## 2 QUALIFICAÇÃO PRELIMINAR DA PROBLEMÁTICA DA PESQUISA A PARTIR DE SEUS ELEMENTOS BÁSICOS

O presente capítulo tem por objetivo oferecer uma depuração dos elementos que estruturam a problemática da pesquisa, notadamente, o “horizonte da crítica-radical”<sup>3</sup> e o “pensamento de Heidegger” apontado o nexo de ambos com o assunto da fundamentação ontológica na Geografia, sem, contudo, aprofundar a análise no âmbito propriamente da problematização da ontologia do espaço em cada uma destas vias, na medida em que este aprofundamento constitui o propósito dos capítulos seguintes.

Nestes termos, o capítulo fornecerá, num primeiro item, uma elucidação do horizonte da crítica-radical através de uma apreciação panorâmica de seus atributos básicos, sua gênese e desenvolvimento e, sobretudo, sua convergência com a reflexão ontológica na Geografia. O segundo item do capítulo será dedicado à exposição, também panorâmica, do intercurso do pensamento de Heidegger com a ciência geográfica, colocando, através dessa exposição, o modo com o qual o presente trabalho propõe considerar as possibilidades que a assimilação de seu pensamento pode oferecer para a ampliação da problematização acerca da ontologia do espaço na Geografia através da “fenomenologia-hermenêutica” do filósofo.

---

<sup>3</sup> É importante registrar, desde já, dois atributos acerca da expressão “horizonte da crítica-radical”. Em primeiro lugar o fato de que na historiografia da ciência geográfica é amplamente multívoca a maneira com o qual se designou a vertente da Geografia crítica e radical. Alguns autores, por exemplo, designam esta “corrente” do pensamento geográfico somente como “Geografia Crítica” (MORAES, 1981; CORRÊA, 1996), outros somente como “Geografia Radical” (CLAVAL, 2006; CHRISTOFOLETTI, 1985). As variações da designação se dão, em geral, em função da época ou do contexto da comunidade geográfica no qual a referida corrente foi objeto de análise (as diferenças na historiografia anglófona ou francófona, lusófona, etc.), mas, trata-se, via de regra, de nuances de formulação que os autores, em diferentes contextos e períodos, imprimiram para designar um mesmo “paradigma”. Em segundo lugar, no presente trabalho adotamos a designação “horizonte da crítica-radical” empregada por Paulo Cesar da Costa Gomes, em seu livro *Geografia e Modernidade*, em função do sentido amplo que sua formulação evoca, ao reunir, por um lado, a ideia de “amplitude” inerente à palavra *horizonte* e, por outro, por associá-la com os dois adjetivos que, na historiografia desta disciplina, reiteradamente foram usadas para qualificar essa vertente, quais sejam, *crítica* e *radical*.

## 2.1 O horizonte da crítica-radical e a incursão da reflexão ontológica sob inspiração marxista na Geografia

Como destaca Lukács sobre o pensamento marxiano: "pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas" (LUKÁCS apud CHASIN, p. 75).

Conforme indicado na introdução, os atributos mais fundamentais do horizonte da crítica-radical para esta pesquisa correspondem ao caráter decisivo de sua filiação ao pensamento marxista e a orientação, sob esta influência filosófica, dessa vertente da Geografia para a reflexão ontológica nesta ciência.

De modo conciso, a força predominante da influência do pensamento marxista é tão contundente para a constituição do horizonte da crítica-radical que, num texto dedicado à análise do *espaço* enquanto conceito-chave na história do pensamento geográfico, Roberto Lobato Corrêa introduz o item dedicado à referida corrente nos seguintes termos:

A década de 1970 viu o surgimento da **geografia crítica fundada no materialismo histórico e na dialética**. Trata-se de uma revolução que procura romper, de um lado, com a geografia tradicional e, de outro, com a geografia teórico-quantitativa. Intensos debates entre geógrafos marxistas e não-marxistas ocorrem a partir daquela década. Consulte-se sobre o assunto, entre outros, o livro de Santos (1978) e o de Capel (1982). No âmbito dos debates o espaço reaparece como o conceito-chave (CORRÊA, 1996, p.23, grifo nosso).

No desenvolvimento da análise do autor segue-se o debate acerca do complexo intercurso entre o pensamento marxista e o espaço como conceito-chave na Geografia. De fato, na historiografia da ciência geográfica – da qual as obras de Milton Santos e Horácio Capel, destacadas na citação acima, ratificam de modo patente – a centralidade do pensamento marxista para a constituição de uma geografia crítica-radical constitui um ponto passivo – o que não deve induzir ao entendimento de que a relação entre o pensamento marxista e a constituição da perspectiva crítica na geografia seja “monotônica” ou destituída de polêmica. Tampouco a constituição do horizonte da crítica-radical é debitária de uma filiação exclusiva ao pensamento marxista ou de uma assimilação “ortodoxa” dessa matriz filosófica.

Em consonância com o que está indicado acima, consideramos relevante ratificar que a prevalência incontestada do pensamento marxista não deve induzir à ideia generalista e equivocada que se trataria da única matriz que influenciou na gênese da Geografia crítica-radical e, sobretudo, que seu desenvolvimento teria se efetivado através de uma filiação unívoca e/ou ortodoxa à filosofia marxista.

Para tanto, destaca-se a citação abaixo, extraída do livro *Geografia, pequena história crítica* de Antônio Carlos Robert de Moraes. Como o título sugere, trata-se de uma publicação que foi dedicada à análise da história do pensamento geográfico esposando, por seu turno, o projeto de uma geografia crítica-radical. Então, nas reflexões finais do capítulo dedicado à análise da Geografia crítica, o autor registra:

*Pode-se dizer que a Geografia Crítica é uma frente, onde obedecendo a objetivos e princípios comuns, convivem propostas díspares. Assim, não se trata de um conjunto monolítico, mas, ao contrário, de um agrupamento de perspectivas diferenciadas. A unidade da Geografia crítica manifesta-se na postura de oposição a uma realidade social e espacial contraditória e injusta, fazendo-se do conhecimento geográfico uma arma de combate à situação existente. É uma unidade de propósitos dada pelo posicionamento social, pela concepção de ciência como práxis, por uma aceitação pela e explícita do conteúdo político do discurso geográfico. [...]. Entretanto, estes objetivos unitários objetivam-se através de fundamentos metodológicos diversificados. Daí advém uma grande diversidade metodológica, no âmbito da Geografia Crítica. Esta apresenta um mosaico de orientações metodológicas, bastante variado: estruturalistas, existencialistas, analíticos, marxistas (em suas várias nuances), ecléticos etc. Aqui a unidade se esvanece, mantendo-se, como único traço comum, o discurso crítico. São buscados, para fundamentar as propostas efetuadas, autores bastante díspares: Adorno, Foucault, Mao Tse-Tung, Lefort, Godelier, Barthes, Lênin, Sartre, entre outros. Vê-se que a gama de orientações abarcada é realmente ampla. Assim, há uma unidade ética, substantivada numa diversidade epistemológica (MORAES, 1981, p. 126-127).*

É, assim, de fundamental importância registrar a pluralidade epistemológica interna ao horizonte da Geografia crítica-radical. Esse registro, não deve suplantado, contudo, o reconhecimento da larga primazia que a influência do pensamento marxista exerceu no debate epistemológico desenvolvido pela perspectiva crítica-radical nesta ciência. Não é supérfluo, assim, observar que o próprio livro do qual a citação acima foi extraída constitui, em sua integralidade, uma revisão da história do pensamento geográfico fundamentada no pensamento marxista. Nesse sentido, o livro encerra uma análise historiográfica da ciência geográfica essencialmente fundamentada no pensamento marxista: a análise da gênese e das principais orientações teórico-metodológicas da disciplina - centrada nos principais autores desta história (Alexandre v. Humboldt; Karl Ritter; Friedrich Ratzel, Vidal de La

Blache; Richard Hartshorne; tanto quanto os expoentes da Geografia Pragmática e da própria Geografia Crítica) - é integralmente estruturada através das categorias de análise e resoluções de método características do pensamento marxista. De qualquer modo, é importante ponderar o reducionismo de associar o horizonte da crítica-radical somente à influência do pensamento de Marx.

A mesma advertência exposta acima é válida, evidentemente, quando se considera o movimento de renovação da geografia em geral (ou seja, não somente a vertente crítica-radical do movimento de renovação da Geografia) e, no mesmo sentido, é sempre salutar reforçar esse traço pluralista do movimento de renovação que a Geografia conheceu na década de 1970, quando,

[...] as temáticas do marxismo e da renovação cruzam-se, portanto, nesse momento. Proximidade de onde é tirada a ideia generalizada do marxismo como a base filosófica e político-ideológica da renovação. Ideia generalizada, porém falsa: há marxistas, há quem passe ao largo do marxismo e há mesmo antimarxistas entre os envolvidos no processo de reformulação da geografia. [...].

É verdade que respirando um ar impregnado da crítica marxista aos neopositivistas, a renovação da geografia nasce tatibitateando a linguagem marxista de Lefebvre, Althusser, Gramsci e Lukács, este último trazido à renovação [no quadro da renovação crítica dos geógrafos brasileiros] por Armando Corrêa da Silva em suas reflexões sobre a ontologia marxista. [...] O grave no caso é que a identificação da renovação da geografia com a crítica dos marxistas leva ao empobrecimento de ambas. A redução de um movimento de muitos entrecruzamentos a uma única face, superficializou o processo da renovação. E impediu que se visse a década de 1970 como o marco de emergência de uma realidade plural na geografia (MOREIRA, 2010, p. 29 – 30).

O reconhecimento da pluralidade de filiações filosóficas interna ao horizonte da crítica-radical e do movimento mais geral de renovação que a Geografia conheceu durante a década de 1970 *não denega*, absolutamente, a proeminência da filiação marxista na vertente crítica-radical. Essa proeminência é, contudo, absolutamente decisiva, quando se considera, estritamente, o modo como se efetivou de maneira expressa (isto é, explicitamente) a problematização da dimensão ontológica no bojo da vertente da crítica-radical. É assim que o mesmo autor da citação acima, em um artigo intitulado *“Marxismo e Geografia (A Geograficidade e o diálogo das ontologias)*, observa que,

Faltou a reflexão mais profunda [...]. Vale dizer, a dimensão ontológica. [...] E, no entanto, há um caráter ontológico histórico, aqui e ali velado, no tratamento do eixo natureza-homem-espaco nos diferentes estudos da geografia [...]. **São ontologias, expressas explicitamente** em Soja (1993 [1988]), Harvey (1992 [1989]) e Santos (1996) nos tempos recentes. **Ontologias convergentes com o marxismo**, enredado também ultimamente no mesmo tema (LUKÁCS, 1979<sup>a</sup> e 1979b [1971]). **Não por**

**acaso os geógrafos citados são todos marxistas.** No marxismo, o *locus* da indagação ontológica é a sociabilidade, tema que conduz o significado da relação homem-meio como o cerne mesmo do fenômeno geográfico nele [no marxismo] e na geografia (MOREIRA, 2004, p. 28-29, grifo nosso).

Não é o momento de adentrarmos no âmbito da análise do perfil da reflexão ontológica do espaço desenvolvido no horizonte da crítica-radical, suscintamente referido na citação acima, porquanto essa análise será desenvolvida no próximo capítulo. As inferências sobre o tema, destacadas, tiveram especificamente o propósito de ponderar de maneira mais cuidadosa o caráter da relação entre o horizonte da crítica-radical com o pensamento marxista. Desta feita, assim ponderado o sentido desta relação, cabe redirecionar a breve apresentação da gênese e desenvolvimento da vertente da crítica-radical na Geografia.

De acordo com Moraes (1981) as raízes da Geografia crítica remetem à via mais progressista da Geografia regional francesa, destacando-se, já na década de 1930 e 1940, o caráter precursor de Jean Dresch, no sentido em que o geógrafo francês precipitaria a inserção de um discurso político-crítico nesta ciência. A semente lançada por Dresch assumirá uma expressão mais nítida através da contribuição de importantes geógrafos franceses, tais como Pierre George, Yves Lacoste, R. Guglielmo e B. Kayser, através da proposição de uma *Geografia Ativa*, livro publicado na década de 1960 e que marcaria, de modo indelével, a orientação para uma renovação crítica na disciplina.<sup>4</sup> De acordo com Moraes (1981) a *Geografia Ativa* continha, em germe, os elementos do que viria a se constituir, na década seguinte, a *Geografia Crítica*. A *Geografia Ativa*, desempenhou esse papel, ainda segundo a análise de Moraes, na medida e que ela combinava dois atributos: por um lado, a postura crítica e o comprometimento político de esquerda, que já configuraria um traço fundamental da renovação crítica da década de 1970 e; por outro lado, a manutenção de elementos metodológicos característicos da geografia regional tradicional. Nas palavras do autor: “Poder-se-ia dizer que estes autores tinham uma ética de esquerda, porém instrumentalizada numa epistemologia positivista” (MORAES, 1981, p. 120).

A eclosão de fato da Geografia crítica, que levaria a termo a convergência tanto de uma ética de esquerda, quanto, igualmente, da elaboração e amadurecimento de

---

<sup>4</sup> GEORGE, Pierre; et al. *A Geografia ativa*. Difusão europeia, São Paulo, 1966.

uma epistemologia crítica na Geografia irá se verificar, substantivamente, ao longo da década de 1970.

Como é característico na constituição de todo “paradigma” ou orientação teórico-metodológica que se torna robusta na história de uma ciência, a constituição do horizonte da crítica-radical na Geografia é marcada por obras e expoentes que se tornaram referências fundamentais. Assim, a história da renovação crítica da Geografia é diretamente associada com a obra de autores que se tornaram símbolos desta renovação. Destacam-se, nesse sentido, o livro de Yves Lacoste *A Geografia serve, antes de mais nada, para fazer a Guerra*; bem como o livro de David Harvey *A Justiça Social e a Cidade*, que constituem, ambos, referências que se tornaram “canônicas” na historiografia da Geografia, quando se trata da análise da constituição da Geografia crítica e radical (MORAES, 1981; GOMES, 1996; CAPEL, 1981; CLAVAL, 2014). Em sua análise da constituição da Geografia crítica, Moraes (1981) também reserva um lugar de destaque à contribuição de Milton Santos, função do caráter sistemático e da amplitude da proposta do autor no que diz respeito à formulação teórico-metodológica de uma Geografia Crítica.

A despeito do papel de fundamental importância que os livros e, mesmo, as obras dos autores supracitados exerceram para a constituição do horizonte da crítica-radical na Geografia, o foco da apresentação deste horizonte, que propomos desenvolver neste momento do trabalho, não carece da reprodução da análise das referidas obras, já largamente registrada na literatura dedicada ao debate teórico-metodológico e à história do pensamento geográfico. Mais substantivo aos propósitos da presente pesquisa, seria apontar, ainda que de forma condensada, para o modo como se desenvolveu a incursão da reflexão ontológica no bojo da renovação crítica-radial na Geografia. Nesse sentido, observamos como sendo mais adequado destacar uma contribuição que, por um lado, fosse sintética o suficiente a ponto de permitir uma apreciação preliminar acerca do referido nexos e, por outro lado, fosse também dotada de um caráter programático, isto é, uma contribuição que se inserisse programaticamente no contexto de proposição de uma Geografia crítica-radical. Um trabalho deste tipo corresponde ao livro *Geografia Crítica. A Valorização do Espaço* de Antônio Carlos Robert de Moraes e Wanderley Messias da Costa.

Como será visto, o seu caráter programático – no sentido em que aspira um programa teórico-metodológico de renovação crítica da Geografia fundamentado no

marxismo - constitui uma perspectiva de exposição fecunda para os propósitos deste momento da dissertação. Isso se verifica na medida em que é através da apresentação dos princípios de método do pensamento marxista que os elementos constitutivos da dimensão ontológica são trazidos à tona e assimilados ao debate teórico-metodológico desenvolvido pelos autores.

Destaque-se, nesse sentido, como os autores articulam a meta do referido livro com um programa mais amplo objetivando o desenvolvimento de uma *Geografia crítica* fundada no pensamento marxista:

O presente trabalho pretende estimular e contribuir para o desenvolvimento das preocupações teóricas dos geógrafos, orientando-as no sentido daquela elaboração que possibilita apreender o movimento da realidade. **Nossos objetivos finais** – extremamente pretensiosos - **são os de tentar chegar a uma teoria marxista da Geografia.** A meta imediata do presente volume é bem mais modesta. **Tentaremos apenas delinear o trajeto de desvendamento do objeto geográfico à luz de um método específico: o materialismo histórico e dialético. Assim, estaremos examinando o temário geográfico em relação aos posicionamentos normativos gerais desse método.** Trabalharemos, dessa forma, num nível bastante elevado de abstração no decorrer de todo o volume. O percurso será, então, essencialmente teórico, discutindo questões bastante gerais, logo, abstratas. O desenvolvimento do trabalho move-se, então, pela elucidação metodológica de pressupostos, categorias e encaminhamentos gerais; bases para investigações futuras.

No nosso plano de investigação, a esse volume seguirá um outro (já em elaboração) dedicado a algumas concreções da proposta aqui apresentada. O trabalho foi pensado, tendo em vista os dois volumes (MORAES; COSTA, 1984, 11-12, grifo nosso).<sup>5</sup>

Assim disposta a perspectiva geral da obra, cabe destacar o seu traço diretamente convergente com a problemática desta dissertação, a saber, o nexos com a dimensão ontológica através da filiação filosófica marxista. Esse nexos emerge quando os autores tratam do elemento precipuamente materialista da filosofia marxista e seus efeitos no debate sobre a determinação do objeto do conhecimento científico em geral, como atesta a passagem que segue:

*O marxismo também assume a postura materialista quanto à questão do primado gnosiológico, isto é, aceita a anterioridade da existência em relação à consciência (acatando esta como um epifenômeno do existente) e a exterioridade do mundo em relação ao sujeito do conhecimento. Isto significa que o pensamento marxista avança colado à observação dos elementos da realidade, sem abrir mão da análise substantiva. Tal postura não representa um retorno ao empirismo – de tomar o concreto como o visível – pois a postura materialista se associa a lógica dialética que distingue a aparência e a essência dos fenômenos. **O ser não se restringe à sua forma. A abordagem superficial de seu conteúdo [do ser] e do***

<sup>5</sup> Livro “Geografia Crítica. A Valorização do Espaço. Autores: Antônio C. Robert Moraes e Wanderley M. da Costa. Editora Hucitec. São Paulo, 1984.



**seu movimento [do ser].** Marx já dizia que a ciência seria supérflua se a aparência dos fenômenos revelasse diretamente sua essência, ironizando o sensualismo ingênuo. A postura materialista traz direcionamentos importantes para o tratamento da questão que nos interessa. Em primeiro lugar, fica claro que não se pode ‘construir idealmente’ um objeto [o geográfico, por exemplo], impondo um corte arbitrário ao real. O objeto não pode ser um constructo mental, uma pura ilação do sujeito. Ao contrário, ele deve ser uma existência concreta, uma identidade no real. A definição do objeto geográfico deve, portanto, sair de um domínio escolástico e passar a ser vista como uma explicitação dessa identidade. O sujeito identifica na realidade que lhe é exterior, o segmento em que vai centrar sua análise, desnudando-o numa teia de determinações e mediações mútuas.

**O materialismo histórico e dialético propõe, assim, de forma clara, que os estudos sobre segmentos específicos da realidade<sup>6</sup> devem operar um corte ontológico.** Isto é, serão passíveis estudos específicos de objetos que possuam uma identidade própria [...] e que se manifestem no real como específicos. Lukács argumenta que são passíveis de serem feitos todos os cortes que não mutilem a realidade, isto é, que delimitem objetos que sejam um “todo” (MORAES; COSTA, 1984; pp. 50 – 51, grifo nosso).

Assim, o desvendamento do objeto geográfico que os autores propõem desenvolver, à luz do marxismo, conduz a inserção da dimensão ontológica de maneira explícita no debate teórico-metodológico da Geografia e, cabe destacar, na questão fundamental de toda reflexão ontológica, a saber, a questão acerca do sentido do *ser*, também expressamente referido na passagem acima.

Outro atributo básico do materialismo histórico e dialético, sublinhado pelos autores como sendo de fundamental importância para o debate acerca do objeto da geografia sob essa orientação filosófica, diz respeito ao caráter eminentemente histórico do marxismo. Segundo os autores,

Além da lógica dialética e da postura materialista, o marxismo trabalha com a análise histórica, isto é, para ele qualquer fenômeno só pode ser explicado quando é apreendido em sua gênese e em seu desenvolvimento. Toda pesquisa deve ser, assim, genética, buscando as origens do objeto tratado. É nesse sentido que Marx diz conceber apenas a ‘ciência da história’<sup>7</sup> **Este ponto é de fundamental importância frente ao problema da definição do objeto geográfico.** Em primeiro lugar torna supérflua a interminável discussão a respeito da relação entre Geografia e História. **Para o marxismo a Geografia – seja física ou humana, geral ou regional – é posta de imediato como um conhecimento histórico.** Em segundo lugar, seu objeto não poderá mais ser visto como ‘coisa’ ou um ‘fato’. **O materialismo histórico e dialético estuda processos, isto é, sua ótica é sempre a da formação do fenômeno ou evento. A geografia deverá estudar, então, algum processo real,** seu objeto não poderá mais ser

<sup>6</sup> Por “estudos sobre segmentos específicos da realidade” leia-se “pesquisa em ciências particulares”, e por “devem operar um corte ontológico” leia-se: devem envolver a reflexão acerca da dimensão ontológica corresponde do “objeto” da respectiva ciência.

<sup>7</sup> Os autores fazem uma análise detida dos equívocos interpretativos imputados à famosa afirmação de Marx na *Ideologia Alemã*: “só reconhecemos a existência de uma ciência, a ciência da história (...)”. Conforme os autores advertem, o que a sentença “afirma é que não existe nenhum conhecimento efetivo do real que não seja ‘histórico’” (MORAES; COSTA, 1984, p. 44 – 45).

definido como a paisagem ou o lugar, e somente como a formação dessas realidades. [...].

Os princípios de método até aqui apresentados já fornecem balizamentos importantes para discutir a questão com que nos defrontamos. Sintetizando a argumentação desenvolvida, temos que o objeto geográfico deverá ser um processo concreto que possua uma relativa autonomia de manifestação na própria realidade, sendo esta identidade específica vista como um segmento de uma totalidade maior (MORAES; COSTA, 1984, 52- 53).

Dentre os princípios de método do marxismo destacados pelos autores a citação acima traz à tona um componente de fundamental importância para a problemática da presente dissertação e que, portanto, deve ser destacado, a saber: a repercussão da filiação ao marxismo (e suas respectivas resoluções ontológicas) sobre o dilema da dicotomia da Geografia física e Geografia humana e, por conseguinte, sobre a relação homem-meio (sociedade e natureza). É importante chamar à atenção para o fato de que em princípio os autores **não** rejeitam, de imediato, a possibilidade de se conceber uma Geografia física a partir do marxismo – ao contrário, a citação acima faz uma alusão explícita sobre essa possibilidade. Contudo, o que não se deve perder de vista é o fato de que os autores estão considerando a possibilidade de se conceber uma *Geografia física* fundamentada estritamente no marxismo. Em outras palavras, os autores estão conjecturando algo radicalmente distinto do modo com o qual se concebeu uma “Geografia física” na Geografia Tradicional através de outras matrizes filosóficas (notadamente o Positivismo).

Como será visto no que segue, o cerne mesmo da proposição de Moraes e Costa (1984) definirem o objeto da Geografia a partir da filiação ao marxismo se faz através de uma contraposição frontal de um traço que pode ser considerado como sendo a “pedra angular” da Geografia tradicional, qual seja, a tese segundo a qual a especificidade da Geografia corresponderia à unidade que esta ciência promoveria entre os domínios das ciências naturais e das ciências sociais. Assim, a possibilidade mesma de se desenvolver uma *Geografia física* é entrevista pelos autores através da alternativa de se desenvolver investigações, **através do marxismo**, no domínio das ciências naturais, mais especificamente **através de uma interpretação “dialética da natureza”**. Contudo, após uma breve reflexão sobre essa possibilidade, verifica-se que os autores irão, de modo tão paulatino quanto resolutivo, reconhecendo que uma filiação filosófica consistente ao marxismo, direcionada para a definição do objeto da Geografia, deveria se concentrar no domínio estrito das ciências humanas e sociais. É importante observar que essa

“interpretação” do marxismo também se articula, na argumentação dos autores, com a expressa referência à “dimensão ontológica” no seio do debate teórico-metodológico na Geografia:

O materialismo histórico e dialético diferencia, de modo explícito, o estudo da sociedade e da natureza. Marx, na famosa passagem já mencionada acerca da ciência da história, conclui dividindo-a em história da natureza e história da sociedade. Estabelece assim, dois domínios bens distintos da investigação científica, e trafega **quase que exclusivamente por um deles: o da pesquisa social. Um famoso comentarista da obra marxiana, Alfred Schmidt, argumenta a respeito da inexistência ali de uma ontologia da natureza** (MORAES; COSTA, p. 54, grifo nosso).

A posição assumida pelos autores é, assim, em seguida, apresentada de maneira cabal no sentido de que a filiação ao marxismo disporia de um princípio de fundamentação ontológica restrita ao ser social, como atesta a citação abaixo:

**A dialética deve ser concebida como o modo específico de captar o movimento do ser social.** Essa argumentação distancia ainda mais o domínio das ciências naturais do das ciências sociais. Outro elemento de diferenciação aparece: os fenômenos sociais apresentariam qualidades distintas das manifestas nos fenômenos naturais (Moraes; Costa, 1984, p. 55, grifo nosso).

A diferenciação que o marxismo estabelece entre as qualidades intrínsecas dos fenômenos naturais e dos fenômenos sociais é conduzida pelos autores através da exposição sintética das três formas de materialidade, que o marxismo concebe enquanto *filosofia materialista*: a materialidade inorgânica; a materialidade orgânica; e a materialidade social. Para tanto os autores recorrem ao filósofo marxista que se notabilizou pela maior contribuição sobre a ontologia no pensamento marxista, a saber, ao filósofo húngaro György Lukács, notadamente na obra *Para Uma Ontologia do Ser Social*, cujo o próprio título é, por si só, suficientemente eloquente no sentido de ratificar a interpretação que Moraes e Costa (1984) dispensaram à ontologia marxista<sup>8</sup>.

Cabe, agora, acompanhar os efeitos que os princípios de método e resolução ontológica do marxismo, destacados por Moraes e Costa (1984), irão exercer sobre aspectos fundamentais da ciência geográfica, que refletem, *pari passu*, a perspectiva de se desenvolver a reflexão ontológica que lhe é correspondente no horizonte da crítica-radical da Geografia. Dentre estes efeitos, aquele que ocupa um

---

<sup>8</sup> Não é o caso de trazer à tona, neste momento, a qualificação das três formas de materialidade referidas no parágrafo acima e o modo com o qual essa discussão penetra no debate da ontologia no horizonte da crítica-radical em Geografia.

lugar de destaque na reflexão dos autores, diz respeito ao modo de se pensar a relação homem-meio (ou sociedade e natureza) e, por extensão, ao dilema da dicotomia Geografia física e Geografia humana<sup>9</sup>. Esse problema é tratado através do que os autores reconhecem como um antagonismo entre, por um lado, os princípios de método marxista e, por outro lado, a “tese da unidade da Geografia”, herdada da fase da Geografia Tradicional. Na palavra dos autores:

Aceitamos, assim, a existência de um antagonismo entre os pressupostos filosóficos do materialismo histórico e dialético e a tese tradicional da ‘unidade de conhecimento geográfico’. Os geógrafos que fizeram a opção por este método [o marxismo] devem estar alertados quanto a este ponto. Assumir uma orientação marxista implica ter que escolher o domínio no qual se desenvolverá suas investigações: o dos fenômenos naturais ou o dos sociais. [§]. A Geografia tradicional sempre conviveu com o dualismo entre Geografia Humana e Geografia Física. [...] À luz do marxismo, como visto, o próprio encaminhamento desta discussão será bastante distinto [do encaminhamento característico da Geografia tradicional]. O equacionamento da temática clássica da relação homem-natureza se coloca de outra forma. [...] . **O marxismo força a opção dos geógrafos: ou** a Geografia é uma ciência da sociedade **ou** uma ciência da natureza. Não há subterfúgios lógicos para a escamoteação do problema. Frente aos fundamentos arrolados, se tomamos a Geografia como ciência da sociedade, seu objeto deverá ser um segmento específico da realidade social. Ela discutirá processos sociais, e os fenômenos da natureza interessar-lhe-ão apenas enquanto recursos para a vida humana. Ela não discutirá os processos naturais em si, e somente a *natureza para o homem*. Sua ótica estará bem centrada no movimento da sociedade, e seus instrumentos de pesquisa serão parecidos com os das demais ciências humanas (MORAES; COSTA, p. 57-58).

Conforme indicamos anteriormente, a posição assumida pelos autores - em razão da interpretação que esposaram do marxismo - é inequívoca:

O marxismo, pelas razões já aludidas, está melhor credenciado a orientar os esforços no sentido do estabelecimento de uma Geografia da sociedade. É esta a empreitada a que nos propomos, aceitando plenamente a possibilidade de existência de uma outra Geografia dedicada à análise da natureza. Essa opção simplifica sensivelmente o horizonte de preocupações em foco. **A questão do objeto passa a se limitar ao universo da materialidade social e da história humana. Ele não poderá ser posto como a ‘superfície terrestre’, pois esta é fundamentalmente uma realidade natural (a história humana é secundária na discussão sobre a gênese da Terra), mas dirá respeito, claramente, a algum processo social referido a esta, à ação humana sobre a Terra. O objeto não poderá também ser definido como ‘espaço’, e sim sua produção e uso pela sociedade** (MORAES; COSTA, p. 59, grifo nosso)

A partir da posição assumida pelos autores, posição esta que reflete a interpretação do marxismo fundamentalmente como uma ontologia do *ser social*, torna-se possível

<sup>9</sup> Em princípio, os autores expõem esses efeitos através da contraposição entre os princípios filosóficos do marxismo em relação às diretrizes características da Geografia tradicional, fundamentalmente tributária do Positivismo.

orientar-se no sentido da assimilação da estrutura categorial e da conceptualidade próprias do marxismo para a consecução do objeto fundamental da proposta dos autores, qual seja, desvendar o objeto da Geografia à luz do marxismo. O resultado mais fundamental dessa orientação será, como veremos no que segue, a determinação social – *estritamente social* – do objeto da Geografia. É sob essa diretriz que se efetivam as linhas gerais da assimilação do pensamento marxista na obra dos referidos geógrafos, como atesta a passagem abaixo:

**A obra de Marx constitui uma teoria geral da história da sociedade.** Ela visa dar conta do movimento **social** em diferentes períodos da história da humanidade, apesar de sua ênfase estar centrada na sociedade vivenciada por este autor, isto é, a **sociedade capitalista**. Ao tomarmos a Geografia como uma ciência da sociedade, tal teorização passa a nos interessar diretamente, pois nosso estudo abordará um segmento específico da realidade social. Como foi dito, nosso objeto deverá ser um processo social referido ao espaço terrestre, logo, nossa teorização deverá se inscrever dentro de uma **teoria geral da sociedade**. É necessário conhecer os traços essenciais do movimento da **totalidade social** para apreender um dos seus aspectos particulares. Visualizar a totalidade, para captar a parte.

A categoria de maior amplitude desenvolvida por Marx para periodizar a história humana é a de **modo de produção** que expressa, em nível mais geral, as formas como se dá o desenvolvimento das sociedades ao longo do processo histórico. [...].

A categoria modo de produção deve expressar também um outro caráter geral do processo histórico: dentro de um dado período histórico, **toda produção é sempre social** [...] (MORAES; COSTA, 1984, 60-62).

A repercussão da assimilação desses princípios de fundamentação filosófica sobre a estrutura categorial da Geografia se efetivará, evidentemente, pela determinação social do conteúdo das categorias e conceitos fundamentais desta ciência. É o que revela a passagem abaixo, na qual os autores se concentram em depurar, através das diretrizes do marxismo, um conceito-chave da Geografia, que, a propósito, no contexto do movimento de renovação crítica da Geografia, é alçado à condição do objeto desta ciência, a saber, o conceito de espaço. Como poderá ser observado, a determinação teórica-conceitual do espaço através da orientação filosófica em tela “expele”, ou, mais propriamente, submete todos os atributos inerentes ao espaço à sua determinação social, que é assumida como o atributo insigne, a “essência” fundamental da concepção do objeto da geografia divisada através da filiação ao marxismo:

**A construção teórica do objeto da Geografia da sociedade envolve, ainda, necessariamente, uma discussão ao nível das categorias centrais associadas ao pensamento geográfico.** Do ponto de vista do marxismo, a ideia de processo não pode ser relacionada diretamente à de espaço, de forma que tivéssemos formas variadas de processos espaciais. Sendo o espaço uma característica inerente às coisas (a espacialidade) e

uma categoria da intuição e não do pensamento, ela não expressa uma realidade em movimento, mas uma qualidade das coisas (dimensão, magnitude, etc.) ou uma qualidade virtualmente biológica do sujeito que 'vê' as coisas (a espacialidade é inerente ao ato de observar). **Nesse sentido, resta o espaço como categoria social real, o espaço-resultado, construído e em construção, o espaço real como demarcação de práticas sociais precisas, uma realidade\_que não prescinde, em hipótese alguma, da vitalidade histórica que lhe é imprimida por uma sociedade concreta. Não há, então, espaço sem sociedade, nesta concepção; ou melhor, não pode haver espaço, nem como categoria a priori e ideal, nem como dimensão física isolada e arbitrariamente pré-delimitada. O que há é a possibilidade de se trabalhar a relação sociedade-espaço, relação que é social exclusivamente,** e que historicamente se expressa em processos reais os mais complexos, cuja compreensão deve ser a tarefa de uma teoria marxista da Geografia (MORAES; COSTA, 1984, 72-73).

Na medida em que se trata, nos termos expostos acima, de uma proposição acerca do objeto da Geografia que se efetiva pela depuração do conceito de espaço a partir das diretrizes do pensamento marxista, todo um amplo conjunto categorial que tradicionalmente instrumentalizou esta ciência é passado em revista, tendo em vista requalificá-lo em consonância com estas diretrizes. No cerne dessa revisão destacam-se o modo como são repensadas as noções de natureza e homem e, sobretudo, os termos da relação entre eles. Destaque-se, nesse sentido, a seguinte passagem:

A relação sociedade-espaço está na base da discussão marxista do temário geográfico. Para efeito de análise, será examinada, num primeiro momento, a forma mais elementar de intercâmbio material presente nessa relação, contendo, de um lado, a sociedade com as suas necessidades, trabalho e formas de organização para a produção e, de outro, o espaço, com o seu substrato material mais imediato, expresso nos recursos naturais e na natureza em geral. Desde logo, é preciso enfatizar que não se trata aqui do exame de conexões entre homem e quadro natural, com eventuais relações de causalidade entre eles. Do ponto de vista da teoria marxista sobre essa questão, trata-se, isto sim, de se investigar essa relação como intercâmbio material, processo no qual o *trabalho humano* é a categoria central. A ontologia do ser social, para Marx, embasa-se, desse modo, na categoria trabalho. É o trabalho que diferencia as qualidades específicas do homem frente aos demais seres do reino animal. Isto porque o homem constrói mentalmente o objeto que busca obter, antes de partir para a sua construção material. Por isso, os animais podem ter *atividade*, mas só o homem *trabalha*, pois trabalho implica pré-ideação, consciência da ação (MORAES; COSTA, 1984, p.75).

A *ontologia do ser social marxista*, na condição de fundamento da proposição do objeto da Geografia que Moraes e Costa (1984) propõem desenvolver, rotaciona, por assim dizer, a integralidade dos elementos-chave da estruturação da ciência geográfica. Não só isso, a própria concepção de ciência (em geral) e da atividade do cientista é absorvida por essa perspectiva de resolução ontológica do ser enquanto

*ser social*, como se faz notar desde o primeiro parágrafo do primeiro capítulo intitulado *A Renovação Crítica da Geografia*:

O conhecimento científico é um produto histórico, um resultado do desenvolvimento da relação entre as sociedades e a realidade em que estão inseridas. [...]. As ciências [...] são construções humanas sujeitas, portanto, às determinações da época e da sociedade que as produziu. Discutir a produção científica é, assim, discutir o contexto em que ela é engendrada. Isto não implica um determinismo histórico ou uma redução sociológica, na medida em que se concebe o campo de determinações como múltiplo e complexo. Não se pode negar as condições endógenas do progresso científico, mas mesmo essas são, **na verdade, formas mais mediatizadas de determinações sociais**. [...].

Sendo um segmento da realidade social, a prática científica também vai manifestar a contraditoriedade que rege o movimento das sociedades. **O cientista é um ser social** e sua atividade uma prática **definida pela divisão social do trabalho** (MORAES; COSTA, 1984, p. 15-16, grifo nosso).

Caberia ressaltar que a interpretação da concretude do real como “síntese das múltiplas determinações” configura um “*mote*” caracteristicamente consagrado no marxismo e, na citação acima, é sobretudo relevante observar que, embora os autores afirmem conceber o “campo de determinações como múltiplo e complexo”, ao fim e ao cabo são as determinações sociais que, segundo os autores, efetivamente (“na verdade”) condicionam a atividade e o progresso científico. Trata-se, sugerimos, de uma reverberação da assimilação do marxismo como ontologia do ser social sobre a interpretação da atividade científica e do cientista em geral.

Por fim, observamos importante concluir a análise do livro de Moraes e Costa (1984), com uma discussão referente à relação entre as ciências particulares e a filosofia que os autores desenvolveram, considerando, mais especificamente, a relação entre a ciência geográfica e o marxismo<sup>10</sup>.

Na discussão acerca da relação entre a filosofia marxista e a ciência geográfica, os autores procuraram estabelecer uma importante distinção que eles introduziram através da seguinte questão: “a construção de uma Geografia nova, embasada no materialismo histórico e dialético, deverá encaminhar-se para a constituição de uma *Geografia marxista* ou para a elaboração de uma *teoria marxista da Geografia*?” (MORAES; COSTA, 1984, p.37).

---

<sup>10</sup> Trata-se de uma discussão que será importante, para todo o desenvolvimento subsequente da dissertação, sobretudo pertinente para quando considerarmos os termos com os quais iremos propor a relação entre a Geografia e a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger.

Como os próprios autores se preocuparam em adiantar, não se trata de uma questão meramente formal ou de cunho semântico, mas aponta para uma distinção que carregaria implicações fundamentais no que diz respeito ao modo de pensar a relação entre a filosofia e as ciências particulares. De acordo com os autores, propor uma “*Geografia marxista*” significaria suplantando o temário característico desta ciência e partir para a construção de uma nova proposta assumindo o pensamento marxista como uma “resposta” dada *a priori* sobre como deveria se efetivar a renovação da Geografia. Nesse caso, o marxismo é previamente assumido como “resposta” do que deve ser a renovação e não como ponto de partida “metodológico” (no sentido filosófico) para problematizar temas próprios da Geografia. Propor, nestes termos, uma “*Geografia marxista*” configuraria uma interpretação dogmática desta filosofia, que conteria, em si mesmo, as questões e as respostas que a ciência geográfica deveria se concentrar. Por outro lado, propor uma “*teoria marxista da Geografia*” implicaria dar prioridade aos temas fundamentais estabelecidos nesta ciência e o recurso ao marxismo configura um ponto de partida metodológico para auxiliar ao tratamento de questões de temas intrínsecos à ciência geográfica. A postura assumida pelos autores é resolutamente a favor da proposição de uma teoria marxista da Geografia, começando pelo desvendamento do seu objeto através da discussão dos elementos fundamentais do temário desta ciência. Um desses temas nucleares é, como pudemos constatar ao longo da análise da proposta dos autores, a relação sociedade – natureza, assunto de envergadura clássica na história da Geografia, profundamente redimensionado a partir de sua revisão conduzida a partir das diretrizes da filosofia marxista como método.<sup>11</sup>

Concordamos com a posição dos autores, segundo a qual não se deve preterir os temas intrínsecos da ciência geográfica em detrimento de uma filiação filosófica, ou seja, de que não se deve “procurar” uma Geografia em nenhuma orientação filosófica (marxismo, estruturalismo, neopositivismo, existencialismo, fenomenologia, etc), mas ao invés disso, trabalhar temas propriamente geográficos a partir de uma orientação filosófica. A analogia que entrevemos como fecunda em relação à fenomenologia “heideggeriana” também deveria, dessa forma, se alinhar no sentido de considerar imprópria uma “*Geografia fenomenológica*” e, ao contrário,

---

<sup>11</sup> Postura compartilhada por importantes autores da renovação crítica na Geografia, como Milton Santos; Ruy Moreira, entre outros.



recorreríamos ao pensamento de Heidegger como um ponto de partida característico do método fenomenológico para, assim, aspirarmos contribuir no sentido de uma “*teoria fenomenológica da Geografia*”.

A despeito da lógica aparentemente trivial das relações sugeridas na argumentação exposta no parágrafo acima é preciso, contudo, levantar alguns questionamentos que, embora não sejam respondidos neste item, podem incitar uma primeira aproximação da posição que a pesquisa assume acerca da relação entre a fenomenologia “heideggeriana” e a ciência geográfica. Seria coerente com a peculiaridade intrínseca à fenomenologia enquanto método de investigação orientá-la no sentido de fornecer uma *base teórica* para uma ciência particular, no caso, a Geografia?<sup>12</sup> Por sua vez, se é próprio do método fenomenológico de investigação encetar uma perspectiva de produção do conhecimento radicalmente alternativa à via *teórica* (que, via de regra, as ciências modernas esposam), então, nesse caso, a interlocução da ciência geográfica com a fenomenologia “heideggeriana” seria *estéril*? No item subsequente retornaremos a esses questionamentos, fundamentais para a problemática desta dissertação.

Cabe, para concluirmos o item, considerarmos em linhas gerais os desdobramentos que o horizonte da crítica-radical conheceu ulteriormente à sua eclosão, na década de 1970. Uma análise panorâmica dos desdobramentos que essa vertente da Geografia conheceu a partir dos anos 1980 foi desenvolvida por Paulo Cesar da Costa Gomes, no livro *Geografia e Modernidade*, mais especificamente no item “*As novas perspectivas da análise marxista*”. Dentre os elementos destacados na análise do autor, é de especial interesse para a nossa exposição o registro em relação aos esforços que se sucederam no sentido de ultrapassar as insuficiências analíticas derivadas da constatação de que os princípios do marxismo clássico, estabelecidos no contexto do capitalismo do século XIX na Inglaterra, não correspondiam às profundas transformações que o modo de produção capitalista conheceu ao longo de um século - e das especificidades que assumiu em contextos de sociedades particulares.

Além desse “fator externo” que suscitou forçosamente transformações na análise marxista, Gomes (1996) também destaca o fato de que os geógrafos teriam

---

<sup>12</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015; § 7.

reconhecido a necessidade de incluir uma teorização dedicada à especificidade da dimensão espacial na análise marxista. O autor destaca, nesse sentido, a influência decisiva que a obra do filósofo marxista Henri Lefebvre exerceu para a transformação na análise geográfica marxista.

Contudo, o elemento que observamos como mais relevante a ser destacado acerca dos, então, “novos rumos” que o autor observou na análise marxista na Geografia, diz respeito à relativização (ou flexibilização) do “cientificismo” na teoria marxista, que passou a limitar o excesso do rigor metodológico e atributos mais “ortodoxos” dos clássicos do marxismo. O autor ressalta, assim, que através dessa flexibilização se verificou uma convergência entre o materialismo histórico e o humanismo moderno:

O materialismo histórico redescobriu a reflexividade de toda ação social e, por conseguinte, a importância de uma análise que leve em conta o valor e o antropocentrismo da vida social. Ao mesmo tempo, o humanismo se desembaraçou do idealismo e do subjetivismo, que caracterizaram as primeiras análises, e recolocou a importância da existência material no centro das interpretações. Segundo Sayer, por exemplo, as possibilidades de diálogo entre estes dois pontos de vista já eram concebidas há muito tempo pela teoria crítica (Habermas, Giddens). Para realizar este debate, basta superar a subjetividade que confunde dois níveis de interpretação, o social com o individual, e afastar o excesso de ‘cientificismo’ do materialismo histórico, pois a explicação científica, por princípio, não se opõe à busca de sentido (GOMES, 1996, p. 301-302).

O item seguinte é reservado à apresentação preliminar do pensamento de Heidegger e, mais especificamente, do modo com o qual propomos problematizá-lo na presente dissertação. É, através do horizonte humanista, que se efetiva de modo sistemático a assimilação da fenomenologia na ciência geográfica. Vamos, deste modo, às considerações acerca da possibilidade de diálogo entre a orientação marxista e a fenomenologia, indicada na citação acima.

## **2.2 Da fenomenologia no horizonte humanista à reabilitação da problemática ontológica na Geografia através do pensamento de Martin Heidegger**

O presente item é dedicado à exposição do intercurso do pensamento de Heidegger com a ciência geográfica, destacando o modo com o qual este trabalho entrevê como fecunda uma determinada alternativa de assimilação de seu pensamento, para ampliar a problematização acerca da dimensão ontológica nesta ciência.

Conforme já foi sinalizado é, sobretudo, no contexto do horizonte humanista na Geografia que a fenomenologia, em geral e, mais especificamente, o pensamento de Heidegger, em particular, tornam-se, efetivamente, componentes de interesse sistemático e regular entre os geógrafos. Nesse sentido, é fundamental considerar o perfil do tratamento dispensado à fenomenologia no horizonte humanista da Geografia.

Para tanto, este item foi segmentado em dois tópicos, dos quais o primeiro (2.2.1) é reservado à qualificação do perfil da assimilação da fenomenologia no horizonte humanista, visando focalizar o efeito desta filiação filosófica neste contexto paradigmático para a reflexão ontológica na ciência geográfica; o segundo (2.2.2) se concentrará no sentido de ampliar e ratificar a posição que a presente dissertação assume sobre o tema, notadamente no que concerne à proposta de reabilitação da investigação ontológica do espaço na Geografia através do pensamento de Heidegger, na medida em esta posição foi apenas enunciada de maneira pontual na introdução do trabalho.

### **2.2.1 A incursão da fenomenologia na Geografia: o caso do horizonte humanista**

Da mesma forma que procedemos na qualificação do horizonte da crítica-radical, também neste item as características do horizonte humanista na Geografia, que fundamentalmente importam destacar, dizem respeito à filiação que esta vertente estabeleceu com a fenomenologia – especialmente, com o pensamento de Heidegger – e sua repercussão sobre a investigação acerca da fundamentação ontológica na ciência geográfica.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Para tanto, procuramos acompanhar, de modo privilegiado, a análise que Paulo Cesar da Costa Gomes (1996) desenvolveu sobre o horizonte humanista, tendo em vista a abrangência e rigor com a qual passou em revista o referido horizonte. Sua exposição fornece, como será visto, subsídios convergentes para nossa perspectiva de problematização. Além disso, notamos que a abrangência da análise do autor absorve, de modo sintético, os elementos básicos destacados em outras contribuições que se dedicaram à análise da orientação humanista na história da Geografia, tais como, entre outras, as contribuições de Capel, H. (1981) *Filosofia y ciência en la Geografía contemporânea*; Claval, P. (2014) *Epistemologia da Geografia*; bem como contribuições especificamente vinculadas ao referido horizonte, como de Ley, D.; Samuels, S. (1979) *Humanistic Geography: Prospects and Problems*; ou coletâneas que continham observações sobre os rumos do referido horizonte, à época de sua publicação, como no caso do livro de Kobayashi; Mackenzie (1988), *Remaking Human Geography*.

Nesse sentido, a relevância saliente que a fenomenologia assume no contexto do horizonte humanista é patente desde sua gênese, como atesta a citação abaixo:

A década de 1970 viu também o surgimento da geografia humanista que foi, na década seguinte, acompanhado da retomada da geografia cultural. Semelhantemente à geografia crítica, a geografia humanista, calcada nas filosofias do significado, **especialmente a fenomenologia e o existencialismo**, é uma crítica à geografia de cunho lógico-positivista. Diferentemente daquela, contudo, é a retomada da matriz historicista que caracterizava as correntes possibilista e cultural da geografia tradicional (CORRÊA, 1996, p. 30).

Como vimos, o reconhecimento da influência determinante que o marxismo exerceu para a constituição e desenvolvimento da Geografia crítica não deveria induzir ao reducionismo de se considerar a renovação crítica-radical como debitária de uma filiação filosófica exclusivamente marxista. Na realidade, o horizonte crítico se efetivou a partir de um quadro plural de influências e filiações filosóficas. Do mesmo modo, quando se trata do horizonte humanista, o reconhecimento da influência marcante que a fenomenologia exerceu para sua gênese e desdobramentos ulteriores não deve se sobrepor ao perfil fundamentalmente eclético que caracteriza o panorama de orientações filosóficas vigentes nesta vertente da Geografia. O ecletismo do horizonte humanista é, assim, reiteradamente sublinhado como um elemento-chave para a caracterização mesma de sua natureza e do significado que exerceu para a renovação da Geografia na década de 1970:

“Há tantos romantismos quanto românticos”. Esta fórmula pode também ser aplicada para caracterizar o humanismo na geografia. A influência do humanismo, nestes últimos anos, nas ciências sociais, fez nascer uma enorme diversidade de concepções, que se apresentam, todavia, sob o mesmo nome. Uma grande parte das obras escritas seguindo esta orientação metodológica invoca autores diferentes, tentando obter deles novas vias para o conhecimento geográfico. Encontram-se aí tanto marxistas, como L. Althusser, G. Poulantzas, ou ainda, K. Marx e F. Engels, quanto sociólogos e filósofos como J. P. Sartre, M. Ponty, G. Bachelard, J. Habermas, M. Weber, C. Geertz, A. Giddens, ou ainda, **fenomenologistas, como E. Husserl, M. Heidegger e K. Jasper**, e até mesmo literatos, como Shakespeare, Goethe e Hesse (GOMES, 1996, p. 304, grifo nosso).

Como a citação acima torna evidente, a fenomenologia e, mais especificamente, a fenomenologia “heideggeriana” encerram uma influência pontual numa “constelação” de orientações e influências filosóficas que fomentaram a perspectiva humanista. A abrangência do ecletismo de filiações e orientações filosóficas foi, mesmo, criticada como tendo consequências problemáticas, que incidiriam sobre a própria coerência interna do horizonte humanista, como a:

[...] ausência de um programa unitário, às vezes mesmo esta incoerência, caracteriza as obras destes geógrafos que reivindicam a etiqueta de humanistas. A diversidade é frequentemente interpretada como o produto de um ecletismo voluntário, buscado por esta orientação em função do novo contexto crítico das ciências sociais. **Esta corrente segue, assim, a direção dominante na ciência contemporânea, que é a de buscar referências variadas, sem excluir nenhuma via, pois a exclusão é encarada como um risco de limitação e de empobrecimento** (GOMES, 1996, p. 304-305, grifo nosso).

Assim, a despeito dos supostos benefícios da postura deliberadamente “aberta” do horizonte humanista em acolher as mais diversas influências e orientações filosóficas, em sintonia com os rumos do debate científico contemporâneo, há consequências preocupantes associadas a esta postura, na medida mesma em que,

[...] este ecletismo é inquietante, visto que, ao se estender sobre um campo de proposições tão largo, acaba por criar uma certa **ambiguidade** em relação às suas propostas, limites e métodos. Se compararmos os discursos humanistas entre si, sua conduta se mostra mais do que ambígua, e mais frequentemente contém múltiplas contradições e oposições. Cada perspectiva procura impor a superioridade de seu ponto de vista, para fundar o ‘verdadeiro’ humanismo. Poderíamos pensar que, à primeira vista, os pontos de vista são complementares, mas, de fato, em grande parte dos casos eles antes se excluem mutuamente. Assim, se a visão global desta corrente de pensamento pode ter, à primeira vista, uma aparência de ecletismo, o exame mais aprofundado de suas proposições não deixa dúvidas: existem vários humanismos, fundados sobre pressupostos às vezes inconciliáveis (GOMES, 1996, p. 305).

A citação acima é importante para os propósitos desta pesquisa, na medida em que permite considerar que o panorama profuso e, por vezes incoerente, que caracteriza a constituição do horizonte humanista, poderia ser destacado como uma razão, certamente entre outras, que auxiliaria entender os problemas que incidiram sobre a assimilação da fenomenologia e do pensamento de Heidegger na Geografia. Mais adiante retomaremos essa argumentação. Importa, antes disso, considerar as consequências do perfil marcadamente profuso do humanismo na Geografia para a própria constituição de sua identidade como “*um horizonte*” da renovação desta ciência, o que inclui a identificação de elementos comuns, que permitem delinear os contornos que preservariam a sua identidade. Como observou Gomes (1996), um destes elementos de unidade diz respeito à reação crítica à forma institucionalizada da ciência que, até então, predominava e, contra a qual, o horizonte humanista procurou, sob múltiplas orientações, se contrapor:

Desta maneira, é difícil ver neste movimento (humanista) uma unidade ou uma uniformidade sobre o plano filosófico-metodológico. No entanto, todos estão de acordo sobre o fato de que existe um movimento geral coerente e integrado. Nossa tarefa essencial é, portanto, tentar reconhecer os fundamentos desta identidade.

Um dos fatores principais de coesão é o fato de que todos compartilham do mesmo ponto de vista crítico a respeito da ciência em sua forma institucionalizada. Tais autores estão de acordo em reconhecer que a forma e o conteúdo da ciência geográfica praticada até os anos setenta são inadequados e insuficientes (GOMES, 1996, p. 305).

A citação acima aponta, sem dúvida, para um elemento de convergência substantiva entre o horizonte humanista e a fenomenologia, tendo em vista que o projeto de uma filosofia fenomenológica fundado por Husserl tem como motivação de base, como será observado no próximo item, “a reconstrução da teoria do conhecimento moderno” (SANTOS, 1996)<sup>14</sup> ou, em outros termos, “fundar uma outra ideia de ciência” (GOMES, 1996, p. 118).

É plausível considerar que a convergência destas motivações de base tanto do horizonte humanista quanto da fenomenologia, tenham conferido, para esta última, um lugar de destaque no referido horizonte. Cabe, assim, orientar nossa exposição no sentido de, em tendo sido preservada a apreciação do perfil essencialmente eclético deste horizonte, ponderar o papel de destaque que a fenomenologia exerceu na Geografia humanista, para o quê a passagem abaixo nos fornece uma primeira aproximação:

No caso da geografia humanista, se todos estão de acordo em refutar o modelo científico anterior, não há, entretanto, um verdadeiro consenso em torno de um novo modelo a adotar. Certos humanistas aproveitam-se inclusive desta ausência de modelo para afirmar a identidade deste movimento, tomando como argumento que o apego a um procedimento fixo é a prática da ciência que eles querem precisamente condenar. Esta não é, no entanto, a posição dominante, e **o fato de que o humanismo tenha precisado ser qualificado de marxista, existencialista ou fenomenológico, é a prova de que nem todos compartilham da proposição de uma ciência sem método** (GOMES, 1996, p. 306).

De fato, como será visto, se por um lado é incontestável o fato de que o horizonte humanista assenta num ecletismo exacerbado, por outro lado, é igualmente inequívoco o “protagonismo” da influência que a fenomenologia irá exercer para sua

---

<sup>14</sup> A citação de Milton Santos é extraída de uma passagem na qual o autor dedica-se em considerar a noção de intencionalidade, principiando sua reflexão sob a cunhagem husserliana desta noção (SANTOS, 1996, p. 72-73). “A noção de intencionalidade permite uma outra releitura crítica das relações entre objeto e ação. [...] Pode-se, sem dúvida, ser objetado que a ideia de intencionalidade é apenas válida na reconstrução da teoria do conhecimento. Opondo-se à ambiguidade do *cogito* do enfoque cartesiano, e também reclamando a supressão da dualidade entre *cogito* e *percipio*, Husserl enxerga nessas duas categorias operações integradas e inseparáveis, cuja unidade deveria servir para recusar, ao mesmo tempo, os simplismos do idealismo e do realismo. [...] Mas a noção de intencionalidade não é apenas válida para rever a produção do conhecimento. Essa noção é igualmente eficaz na contemplação do processo de produção e de produção das coisas, considerados como um resultado da relação entre o homem e o mundo, entre o homem e o seu entorno” (SANTOS, 1996, p. 72-73).

gênese e desenvolvimento. Uma evidência deste protagonismo pode ser apreendida através do modo mesmo com o qual o autor citado acima, sistematiza o desenvolvimento de sua análise. Assim, a reboque do reconhecimento das dificuldades de se estabelecer contornos “estanques” no interior do horizonte humanista, o referido autor acaba por destacar duas “matrizes”, uma das quais torna patente o papel de destaque que a fenomenologia aí exerce:

Para melhor compreender o papel destas características (do discurso humanista) no seio da geografia, nos parece importante seguir algumas tendências que, depois de alguns anos, aí se desenvolveram. A divisão das tendências no interior do humanismo é delicada, pois os limites entre as diferentes orientações são bastante fluídos. Certos autores recusam até serem associados a uma tendência precisa. Nesta apresentação, selecionamos **dois tipos de matrizes, em vez de tendências particulares**, para guiar nossa análise. A primeira, inspirada por um certo psicologismo cultural e pela semiologia, define-se como um **estudo do espaço vivido**. A segunda, diz respeito à abordagem que aproxima a **fenomenologia e a geografia** (GOMES, 1996, p. 316).

No que segue, concentraremos nossa análise sobre a abordagem que aproxima, no bojo do horizonte humanista, a fenomenologia e a Geografia. Para tanto, continuaremos acompanhado a exposição desenvolvida por Paulo Cesar Gomes, cujo título do item no qual o autor desenvolve sua análise, já é evocativo do perfil com o qual se efetivou a assimilação da fenomenologia neste horizonte, qual seja: “*O humanismo fenomenológico: **ecletismo e ambiguidades***”, ao qual se sucede o seguinte parágrafo:

Muitas características da abordagem do espaço vivido [no horizonte humanista] são similares àquelas da geografia fenomenológica. A diferença fundamental é que no caso desta última há uma vontade clara de legitimidade, que passa pelo recurso aos princípios da fenomenologia. Esta vontade se exprime por um esforço de colocar em paralelo o discurso geográfico e as bases teóricas da fenomenologia. Desta maneira, nota-se que os textos geográficos mais representativos desta corrente fenomenológica começam sempre demonstrando a viabilidade desta união, que seria alcançada pelo intercruzamento das noções clássicas da geografia com as bases metodológicas e conceituais da fenomenologia (GOMES, 1996, p. 325).

Em seguida, o autor encaminha a análise da Geografia humanista-fenomenológica lastreando, assim, as obras e autores mais representativos deste encontro do horizonte humanista com a fenomenologia, sublinhando que será “somente a partir do início dos anos setenta, com a publicação sucessiva dos artigos de Relph e Yi-fu Tuan, que a aplicação dos conceitos da fenomenologia à Geografia se manifesta com clareza” (GOMES, 1996, p. 326). Assim, do mesmo modo como observamos na análise do horizonte da crítica-radical, também no caso da constituição do horizonte

humanista, a abordagem fenomenológica será marcada por contribuições de expoentes que se tornaram referências “canônicas”. Por conseguinte, a análise da constituição da Geografia humanista-fenomenológica é reiteradamente associada, na bibliografia especializada sobre o tema, com a análise correlata da obra de um séquito de autores que se tornaram ícones desta vertente, quais sejam: as contribuições seminais de Yi-fu Tuan; Edward Relph; Anne Buttner; J. Nicholas Entrikin.

Contudo, a despeito do papel fundamental que as publicações dos autores acima citados exerceram para a constituição de uma Geografia humanista de cunho fenomenológico, o propósito de nossa análise acerca do humanismo fenomenológico na Geografia não carece da reprodução das publicações dos referidos autores, como, por exemplo, a análise desenvolvida por Gomes (1996) que, entre outros autores, se dedicaram à interpretação do significado desta corrente na história da ciência geográfica.

Conforme enunciado desde o início do presente capítulo, importa destacar o modo com o qual a filiação fenomenológica desta vertente teria fomentado, especialmente a partir do recurso ao pensamento de Heidegger, a investigação sobre a fundamentação ontológica na ciência geográfica. Como será evidenciado no tópico seguinte, para Heidegger o significado da fenomenologia está inextricavelmente associado à ontologia e, mesmo, para este filósofo, a ontologia somente seria possível através da fenomenologia – e vice-versa.

Contudo, paradoxalmente, a análise dos textos dos expoentes do humanismo fenomenológico na Geografia revela que a repercussão da fenomenologia em direção à investigação acerca da fundamentação ontológica da disciplina é residual, podendo ser considerada quase nula. Por conseguinte, não há como considerar, também, o nexos que uma reflexão ontológica derivada da filiação fenomenológica teria exercido sobre a temática clássica da relação homem-meio (ou sociedade-natureza) nos textos dos expoentes da vertente fenomenológica da Geografia humanista.

O argumento do parágrafo acima não deve induzir ao entendimento de que a assimilação da fenomenologia não foi percebida como fecunda para rever o problema da relação homem-meio (S-N) nos textos dos expoentes do humanismo



fenomenológico da Geografia. Entretanto, o modo como essa repercussão se efetivou passou longe do nexo com a reflexão ontológica. Assim, por exemplo, Gomes (1996) destaca que para Relph a fenomenologia poderia suplantiar o problema clássico da dicotomia geográfica entre o homem e a natureza, citando diretamente o modo como o geógrafo humanista entrevê essa possibilidade: “*O homem e o mundo constituem uma unidade através de suas mútuas implicações, então é a intencionalidade que fornece sentido ao mundo e somente através do exame destas intenções é que poderemos tentar compreender esta unidade*” (RELPH, 1970 apud GOMES, 1996, p. 327). Contudo, a possibilidade entrevista por Relph acerca da influência da fenomenologia, notadamente através da noção de intencionalidade, para suplantiar os problemas da dicotomia homem e meio, não se articula com uma problematização sobre a fundamentação ontológica da Geografia. Essa ausência de conexão explícita entre a fenomenologia e a incursão da reflexão ontológica na Geografia constitui um traço comum nos textos fundadores do humanismo fenomenológico. Ela é reveladora do caráter “ambíguo” do modo com o qual a fenomenologia é apreendida entre os expoentes do humanismo fenomenológico da Geografia, na medida em que, como será visto, o nexo entre fenomenologia e ontologia é constitutivo desde a fundação do projeto de uma filosofia fenomenológica em Husserl, e, além disso, é radicalizado na cunhagem que Heidegger imprimiu à fenomenologia.

De todo modo, a influência saliente que os principais fenomenólogos do século XX exerceram nos textos fundadores do humanismo fenomenológico não se efetivou, substantivamente, no sentido de orientar a disciplina em direção à problematização ontológica. Nestes termos, nos textos dos expoentes do humanismo fenomenológico, teria se efetivado a influência mais acentuada da fenomenologia *husserliana* sobre Yi-fu Tuan e Edward Relph; bem como a influência de *Merleau-Ponty* e *Heidegger* para Anne Buttimer, a saber: passando ao largo de uma incursão substantiva da problematização ontológica para a Geografia.

A ausência indicada acima não deve ser subestimada em suas consequências, dentre as quais, a mais representativa, diz respeito ao fato de que a assimilação da fenomenologia se, efetivou, propriamente, como uma “influência” que, no princípio, empobreceu o próprio significado da fenomenologia entre os geógrafos. Trata-se de uma influência que não se concretizou num programa amplo de pesquisa

fenomenológica substantiva na ciência geográfica. Ao contrário, configurou-se, em última instância, como uma influência profusa – antes “metodologizante” do quê, propriamente, metodológica – que articula “elementos” e noções próprias da fenomenologia no discurso geográfico sem, contudo, acolher seu significado fundamental, qual seja: divisar um *âmbito propriamente fenomenológico* de problematização na ciência geográfica, o que necessariamente implicaria na problematização da fundamentação ontológica nesta ciência. Ao invés disso, a assimilação profusa da fenomenologia, no horizonte humanista da Geografia, acabou por fornecer insumos ao debate epistemológico e, também, supostamente, dar subsídios à pesquisa empírica: e, não obstante, em seu sentido fundamental, a fenomenologia constitui um âmbito radicalmente diverso, propriamente *alternativo*, tanto do debate teórico-epistemológico, quanto, sobretudo, da pesquisa empírica, enquanto fonte de produção do conhecimento.

É, de fato, uma atitude vã procurar a confluência entre a fenomenologia e uma perspectiva de problematização sobre a fundamentação ontológica da ciência geográfica entre os expoentes do horizonte humanista da Geografia. Esse argumento pode ser endossado através de obras que, de modo consequente, se dedicaram a análise da Geografia humanista. Quando, por exemplo, Gomes (1996) analisa a estrutura dos textos do humanismo fenomenológico, tendo em vista destacar os “componentes fundamentais que estabelecem esta nova maneira de ver a geografia”, passando em revista as publicações de Edward Relph, Yi-fu Tuan, Anne Buttimer e Nicholas Entrikin, o problema da fundamentação ontológica não é sequer mencionado, na medida em que, de fato, a influência da fenomenologia nas contribuições dos pioneiros do horizonte humanista não promoveu uma reverberação acerca da reflexão ontológica nesta disciplina.

É nesse sentido que esta dissertação propõe desenvolver uma *reabilitação* do problema da fundamentação ontológica na Geografia através de uma interlocução renovada com o pensamento de Heidegger, na medida em que o tratamento que o humanismo fenomenológico dispensou à fenomenologia em geral e, por extensão, ao pensamento deste filósofo, não somente não fomentou a problemática ontológica como, ao contrário, constitui um parâmetro de assimilação da fenomenologia cuja reprodução tem, mesmo atualmente, extraviado essa via de investigação sobre as bases ontológicas da Geografia.

Não é casual a constatação do fato recorrente segundo o qual toda análise consistente sobre a fenomenologia<sup>15</sup> na Geografia acabe por assumir uma posição reativa à interpretação humanista. Esse traço pode ser acompanhado na análise que, por exemplo, Gomes (1996) desenvolveu sobre a fenomenologia. Embora a análise da fenomenologia que esse autor desenvolveu remeta a um contexto e propósito de problematização diversos da presente pesquisa, ela é propícia para encaminharmos o desfecho deste tópico, na medida em que reforça as argumentações acima, tanto quanto aponta, enfim, para o modo com o qual se verifica a conexão entre a fenomenologia e a “dimensão ontológica” das ciências. Destaque-se, nesse sentido, a seguinte citação:

[...] Husserl pretende fundar uma outra ideia de ciência. O problema metodológico é para ele, antes de tudo, ontológico. A fenomenologia, através de seu caráter eidético, desempenha o papel de uma crítica necessária à definição de uma nova positividade científica. Cada disciplina, antes de eleger um objeto de investigação, deve se perguntar acerca da essência que funda esse objeto. A sociologia, por exemplo, se atribui como objeto o fato social e o incorpora de uma maneira metafísica, pois **não pergunta o que significa “ser-em-sociedade”**. **Todas as disciplinas devem reencontrar seus pontos de vista eidéticos e fundar uma ontologia científica antes de qualquer garantia epistemológica** (GOMES, 1996, p. 118, grifo nosso).

A citação acima traz uma série de elementos que poderiam ser desdobrados pela convergência que possui com a problemática desta pesquisa. Destaca-se, sobretudo, para os propósitos deste momento da dissertação, o caráter sintético com o qual ela expõe a conexão entre o sentido geral da fenomenologia husserliana com a problematização da dimensão ontológica no bojo das ciências particulares. Mas, além disso, cabe ressaltar que, em sendo pertinente a exposição do sentido metodológico da fenomenologia husserliana destacado na passagem acima – e, quanto a isso, a presente pesquisa concorda em gênero, número e grau – é de fato impressionante que a influência da tradição filosófica fenomenológica husserliana, a qual Heidegger e demais expoentes da fenomenologia no século XX se filiam, não tenha fomentado de modo decisivo a reflexão ontológica na Geografia.

Outra característica insigne da filosofia husserliana – que foi destacada na análise de Gomes (1996) – e, por isso, também observamos como relevante ressaltar, diz respeito à **possibilidade** de se submeter a fenomenologia fundada por Husserl ao reducionismo de uma leitura estritamente “subjetivista”, “psicologista” e mesmo

---

<sup>15</sup> Ressalte-se, sobre a **fenomenologia**: **não** sobre a Geografia humanista-fenomenológica.

“personalista” – que, como poderá ser ratificado, se efetivou com regularidade insuspeita no bojo do horizonte humanista. A este respeito, é de fundamental importância expor os argumentos destacados na passagem abaixo:

A leitura da fenomenologia **pode** dar lugar ao subjetivismo, pelo fato de que todas as coisas são remetidas ao domínio da minha consciência, isto é, “o percebido da minha percepção, o pensado do meu pensamento, o compreendido da minha compreensão”. **Contra** esta concepção, Husserl utiliza dois grandes argumentos. Em primeiro lugar, o **subjetivismo confunde o sujeito do conhecimento e o sujeito psicológico**. A despeito do fato de que a consciência está submetida às condições particulares e pessoais, ela se comunica sobre a base de um realismo nascido da intuição sensível, visto que o subjetivo é indemonstrável.

O segundo argumento de Husserl baseia-se no fato de que a consciência se orienta em um mundo de experiências vividas. Este mundo pode ser mais ou menos claro ou obscuro, mas ele é ao mesmo tempo dado antes de toda experiência e repartido entre diversos sujeitos. Assim, a experiência vivida é sempre objeto de uma comunicação com a pluralidade de sujeitos por onde transitam os sentidos da experiência. [...]. Neste contato entre o eu e o outro, aparece a noção de intersubjetividade, que pretende escapar ao sistema de objetos absolutos proposto pelo racionalismo e do mundo para-mim do psicologismo.

O mundo vivido é definido, portanto, pelas experiências fenomenais e pelas comunicações intersubjetivas. Para Husserl, o *Lebenswelt* [mundo vivido] consiste em conjunto de coisas, mas também de valores, de mitos, de bens, que são repartidos dentro de um universo intersubjetivo. É, aliás, este ponto de vista que terá maior influência sobre as ciências sociais. Trata-se de um mundo onde a experiência nos coloca em presença da variedade e onde, a partir de uma atitude reflexiva conhecida como redução, o sentido e a transcendência deste mundo se explicitam. Ele é também constituído por uma ordem e, desta maneira o mundo da experiência fenomenológica se define como sendo essencial e lógico, o conhecimento sendo um produto direto do vir a ser da vida.

**A experiência vivida** que dá lugar à redução fenomenológica **não é, portanto, constituída pela introspecção pura. O vivido não é um sentimento**, pois, segundo Husserl, este último não oferece nenhuma garantia contra o mundo imaginário. [...]. Desta maneira, o vivido jamais pode ser visto como uma representação abstrata. De fato, o essencial das coisas aparece na sucessão dos encontros fenomenais, no fluxo do vivido e pela comunicação entre os sujeitos de suas experiências. Logo, a **experiência interior, subjetiva não é válida como um conhecimento eidético** (GOMES, 1996, p. 121-122, grifo nosso).

Essas observações críticas que Gomes (1996) faz em relação à possibilidade de uma apreensão estritamente subjetivista da obra de Husserl são de importância fundamental para a crítica da interpretação que os geógrafos expoentes do horizonte humanista promoveram (ou permitiram promover) da fenomenologia (em geral) e também do pensamento de Heidegger. A análise levada a termo por Gomes (1996), que incide sobre a crítica ao reducionismo e, mesmo, ao equívoco de se dispensar uma leitura subjetivista da fenomenologia husserliana é, assim, concluída de modo cabal por esse geógrafo nos seguintes termos:

**Esse ponto é particularmente importante para a corrente que se atribui uma influência fenomenológica na geografia** e que, às vezes, tende a recorrer à sensação pura, aos sentimentos, ao subjetivismo, e às representações imaginárias como vias suficientes para o conhecimento. É preciso sublinhar, aliás, que um dos combates fundamentais da fenomenologia foi dirigido justamente contra o relativismo científico, contra a subjetivação psicológica e contra toda sensação fundada sobre a ordem espiritual. **Do ponto de vista de Husserl, se a validade do saber estivesse subordinada às condições psicológicas e se a verdade lógica dependesse da certeza contingente daquele que julga, o mundo científico estaria completamente arruinado** (GOMES, 1996, 122-123, grifo nosso).

Embora na citação acima o geógrafo não se refira explicitamente ao horizonte humanista da Geografia, a sua crítica envolve, sem dúvida, os “extravios” subjetivistas da interpretação humanista da filosofia fenomenológica (seja a de Husserl, Heidegger ou demais expoentes da fenomenologia). Nesse sentido, é oportuno precipitar, desde já, que a crítica que será desenvolvida sobre a leitura humanista que foi atribuída ao pensamento de Heidegger, no contexto da gênese e desenvolvimento do horizonte humanista na Geografia, deve ser estendida, à rigor, à tradição da filosofia fenomenológica fundada por Husserl e a todos os filósofos que a desenvolveram em coerência como seus elementos irreduzíveis.

Com base no que foi exposto, sobretudo na análise da fenomenologia husserliana através da contribuição de Gomes (1996), é possível compreender a razão pela qual a obra de síntese mais abrangente acerca do papel da fenomenologia na Geografia, publicado em meados dos anos 1980, conciliará, por um lado, uma crítica aguda à interpretação que o horizonte humanista dispensou à fenomenologia. Por outro, será concluída esposando um programa de pesquisa amplo, dedicado à uma concepção da ciência geográfica enquanto uma ontologia da espacialidade humana. Trata-se da obra seminal de John Pickles, intitulada *Phenomenology, Science and Geography (Spatiality and the human sciences)* publicada em 1985, que, por sua vez, foi absolutamente decisiva para a maturação da posição que ampara esta dissertação. Em função dessa centralidade, a análise dos atributos principais da referida obra para a formulação mesma da problemática da presente pesquisa será considerada no próximo tópico.

### 2.2.2 A posição da dissertação sobre o tema: a necessidade de reabilitar a investigação do problema da fundamentação ontológica na Geografia

A posição básica que a pesquisa assume sobre o tema da fundamentação ontológica corresponde, essencialmente, ao entendimento de que, por um lado, o perfil da assimilação da fenomenologia (em geral) e do pensamento de Heidegger (em particular), no contexto do horizonte humanista, restringiu o alcance que a influência deste filósofo poderia exercer no que diz respeito à investigação acerca da fundamentação ontológica nesta ciência. É de fundamental importância, por outro lado, em consequência dessa limitação, realinhar a interlocução desta ciência com o pensamento do filósofo no sentido de concentrar sua assimilação com a reabilitação do problema da fundamentação ontológica na Geografia.

A posição acima enunciada já tem sido desenvolvida, nos termos efetivamente estritos com os quais é aqui assumida, em trabalhos precedentes, notadamente em Reis e Santos (2017) e Santos (2017). Estes trabalhos, por sua vez, procuraram desenvolver essa perspectiva a partir de contribuições na Geografia que, no mesmo sentido, esposam uma alternativa à interpretação humanista que foi dispensada à fenomenologia na Geografia e, nesse sentido, também oferecem subsídios para endossar essa via de problematização do assunto (PICKLES, 1985; ELDEN, 2001, 2004, 2005; JORONEN, 2010). Dessa forma, a posição assumida sobre o assunto nesta pesquisa não traduz, de modo algum, uma “tese original”, mas, ao invés, esposa uma perspectiva que já tem sido desenvolvida em publicações dedicadas ao assunto.

Do exposto, os traços fundamentais da perspectiva de problematização assumida sobre o assunto podem ser apresentados, de modo sucinto, recorrendo à exposição que os autores acima já forneceram em trabalhos precedentes, na medida em que a dissertação propõe, em essência, o mesmo encaminhamento. O cerne dessa posição assenta-se no entendimento segundo o qual,

[...] a reabilitação do problema da fundamentação ontológica constitui o foco sobre o qual uma ciência específica – a geografia, por exemplo – deveria se restringir, a fim de permitir que o elemento propriamente fenomenológico do pensamento de Heidegger possa ser conquistado e aberto ao desenvolvimento em uma ciência. O primeiro passo, no sentido dessa reabilitação, consistiria em *legitimar* a imprescindibilidade do geógrafo assumir a *analítica do ser-aí* (*fonte da elaboração da questão do ser na ontologia fundamental de Ser e Tempo*) antes das requisições que lhe são usualmente atribuídas, notadamente nas esferas da pesquisa aplicada ou

epistemológica. Quando se considera o modo como se efetivou na ciência geográfica *tanto* a reflexão ontológica *quanto*, *sobretudo*, a *assimilação* do pensamento de Heidegger a posição acima esposada não é, de modo algum, evidente - a despeito de contribuições que apontam nesse mesmo sentido (Pickles, 1985; Elden, 2001, 2004, 2005; Joronem, 2010; Strohmayer, 1998;) (REIS; SANTOS, 2017, p. 2-3, grifo do autor).

A citação acima apresenta, de modo bastante conciso, os elementos centrais da perspectiva que orienta a problematização do assunto no presente trabalho em relação ao pensamento de Heidegger na ciência geográfica. O esclarecimento efetivo dos elementos que estão em jogo na posição acima exposta, bem como a relação que estes elementos estabelecem entre si, somente poderão ser efetivamente esclarecidos e justificados em sua eventual consistência ao longo do próprio desenvolvimento da dissertação, sobretudo no capítulo 4.

É de fundamental importância, contudo, neste momento, expor o papel decisivo que a contribuição de Pickles (1985), referida no tópico precedente, desempenhou na formulação da posição de base na qual está assentada a presente pesquisa. Esse papel passa, sobretudo, pela crítica à “incompatibilidade crassa” entre a fenomenologia e o humanismo, que o referido autor trouxe à tona desde meados da década de 1980, conforme sublinhada por REIS; SANTOS (2017) e SANTOS (2017).

O reconhecimento do caráter problemático com o qual a fenomenologia foi assimilada na Geografia diz respeito à leitura humanista dispensada ao pensamento de Heidegger. A *incompatibilidade* entre o pensamento do filósofo e o humanismo pode ser facilmente identificada na publicação da “*Carta sobre o humanismo*” de 1947, quando, desde então, Heidegger dedicou-se à remediar os desvios (ou, de maneira mais direta, os equívocos) da interpretação do modo com o qual interpelou fenomenologicamente o homem em *Ser e tempo*, sua obra principal. De modo bastante conciso e cabal, a posição do filósofo acerca do humanismo foi expressa nos seguintes termos “[...] **o pensamento de *Ser e Tempo* é contra o humanismo**” (HEIDEGGER, 2009 [1947], p. 50). Trata-se, portanto, de uma posição radicalmente diversa à qualquer associação entre o seu pensamento, notadamente em sua obra fundamental. Cabe, dessa forma, ratificar o sentido dessa posição do filósofo em relação à interpretação de seu pensamento enquanto expressão de uma espécie de humanismo. Nesse sentido, vale destacar a passagem abaixo, na qual o filósofo,

atribuindo um sentido extremamente crítico à “Metafísica”<sup>16</sup>, exprime sua posição sobre o humanismo da seguinte forma:

Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da Essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba ou não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica. [...] Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, **o humanismo não só não questiona a re-ferência do Ser à Essência do homem. Ele até impede tal questionamento uma vez que, devido à sua proveniência da metafísica, nem o conhece nem o entende** (HEIDEGGER, 2009 [1947] p. 37). [...] Suposto que um título [“humanismo”] tivesse alguma importância, será que esse pensamento [cf. Ser e Tempo], ainda poderia ser designado como humanismo? De certo que não, enquanto o humanismo pensa metafisicamente (HEIDEGGER, 2009 [1947], p. 55-56).

Para Heidegger, o humanismo é tributário de um modo de pensar o homem que não pensa a questão sobre o ser, o que acaba obstruindo a possibilidade de apreensão do sentido mesmo da elaboração da questão ontológica primordial, a saber, segundo o filósofo, a questão acerca do sentido do ser. Conforme destacado por Reis; Santos (2017) não se trata, de modo algum, de uma posição contingente ao pensamento do filósofo, uma vez que “a questão do ser atravessa de modo singular” toda a sua obra (BORNHEIM, 2001, p. 177).

Nesse sentido, apenas por meio de uma deturpação do posicionamento do filósofo sobre o humanismo seria possível recorrer ao seu pensamento para fundamentar uma “concepção humanista” da ciência. Não obstante essa incompatibilidade, trata-se de uma interpretação reincidente na Geografia, que chama particularmente à atenção na pesquisa brasileira em geografia que aspira o fortalecimento de um “coletivo humanista”, requisitando, para tanto a filiação ao pensamento de Heidegger, conforme atesta a citação a seguir:

**Os geógrafos têm buscado** a experiência humana sobre a Terra e este objetivo coaduna **com o esforço dos fenomenologistas**. Por isso, entendemos que as concordâncias entre ambos revelam **um sentimento humanista maior de desejo de colocar o homem como medida e valor para um humanismo autêntico**, primando pela humanidade do homem humano, **como o quis Heidegger** (1991 [1947]) **e como o queremos hoje**. [...] **Eis o desafio** que vemos à frente **para a ciência e para a Geografia** [...]. **Conseguir ter uma ciência permeada pelo Humanismo** e pela Abordagem Cultural, sem perder nossas raízes e tradições. **É a proposta de uma ciência humanista** e orgânica, consubstanciada entre o material e o imaterial, mas **com um valor de medida: o homem** (MARANDOLA JR, 2005, p.77-78).

<sup>16</sup> Segundo Heidegger, a Metafísica corresponde ao processo de realização histórico-civilizatória ocidental que teria promovido, desde sua origem grega, o esquecimento do ser em favor dos entes.



O contraste entre a posição do filósofo e a interpretação que lhe é conferida no interior do horizonte humanista da Geografia é evidente, como - no mesmo sentido - já sinalizaram Reis; Santos (2017). Essa interpretação humanista do filósofo constituiria a expressão da reincidência de uma leitura inadequada de Heidegger que já teria sido superada, de modo inequívoco desde meados da década de 1980, e que, não obstante, acomete publicações recentes que recaem nessa “chave interpretativa” que sugere uma convergência entre o pensamento de Heidegger e o humanismo. De acordo com Reis; Santos (2017), a reincidência dessa interpretação humanista do filósofo manifesta um anacronismo interpretativo não somente em relação à obra do filósofo (que remeteria à publicação da *Carta sobre o humanismo* e a *Ser e tempo*, portanto, a praticamente um século!), mas, também, de uma interpretação anacrônica em relação à própria literatura da ciência geográfica, tendo em vista, como será ratificado no que segue, que desde a publicação da obra de Pickles (1985) o caráter problemático da convergência entre a fenomenologia e o humanismo foi detidamente tratado, de modo expreso, nesta ciência.

Nesse sentido, sugere-se que, a rigor, a reprodução dessa leitura humanista demonstra uma incompreensão fundamental em relação ao sentido básico do pensamento do filósofo – e, acrescente-se, isso aparece como uma marca característica tão recorrente quanto constitutiva de uma série de publicações recentes vinculadas à corrente “humanista” de Heidegger na ciência geográfica. Desse modo, o anacronismo da leitura humanista do filósofo não constitui a manifestação de um episódio isolado de uma interpretação imprecisa e torpe de seu pensamento. Ao contrário, este anacronismo é recorrente em um número expressivo de publicações consideravelmente recentes (MARANDOLA JR., 2012; 2013; 2014; 2016). As repercussões dessa leitura em trabalhos que se orientaram no sentido de desenvolver pesquisas empírico-aplicadas - através da interpretação humanista de Heidegger !!! - assumiram, entretanto, um papel diretivo e de influência insuspeita no que concerne à constituição de um perfil de assimilação do filósofo na ciência geográfica.

A natureza dilemática da leitura humanista da fenomenologia na Geografia foi, conforme enunciado acima, problematizada por Pickles em seu livro *Phenomenology, Science and Geography*, publicado em 1985, no qual, desde a introdução, o autor adianta-se no sentido de sugerir uma distinção de fundamental

importância para o referido livro, a diferença entre o que constituiria uma “Fenomenologia geográfica” e a proposta de uma “Geografia fenomenológica. Para além da aparência de um mero jogo formal de palavras, as referidas noções constituem um recurso analítico que ainda permanece fecundo para a investigação do assunto na disciplina, na medida em que o problema que suscitou a necessidade de estabelecer essa distinção permanece vigente de modo tenaz e insidioso em muitas publicações. Essa distinção, a saber, a diferença entre uma “Fenomenologia geográfica” (característica do horizonte humanista) e a possibilidade de uma “Geografia fenomenológica” (enquanto um projeto passível de ser desenvolvido) contida na obra de Pickles (1985) foi revisitada por Reis; Silva (2017), na medida em que a permanência de uma leitura humanista do filósofo também se interpôs para estes últimos como um problema incontornável a ser tratado no que respeita à interface entre Heidegger e a pesquisa em geografia. Assim, a diferença estabelecida por Pickles (1985) entre uma Geografia fenomenológica e uma Fenomenologia geográfica foi retomada por Reis; Silva (2017), sendo que, esta última, a “Fenomenologia Geográfica” corresponderia

[...] à **adaptação da filosofia fenomenológica** fundada por Husserl às **estruturas de significação dos conceitos geográficos tradicionais**, levada a termo nas contribuições pioneiras do horizonte humanista na década de 1970 (Tuan, Relph, Buttimer, etc...). Esta adaptação teria se convertido na *única* referência que os pesquisadores subsequentes dispunham sobre fenomenologia na disciplina (Pickles, pp. 5). **O autor constatou, então, a necessidade de questionar a “Fenomenologia geográfica” dos pioneiros contrastando-a com o significado original da Fenomenologia fundada por Husserl** (REIS; SANTOS, 2017, p. 9, grifo do autor).

O sentido que Pickles (1985) imputa à formulação da “fenomenologia geográfica” assinala a fonte dos principais problemas da assimilação da fenomenologia entre os precursores da Geografia humanista anglófona. Uma *adaptação* das premissas da filosofia fenomenológica às estruturas de significação dos conceitos geográficos – foi convertida em *única* referência dentro da disciplina e se tornou um perfil de assimilação. A partir do contraste entre a “Fenomenologia geográfica”, característica dos geógrafos humanistas, com o significado original da fenomenologia apontaria para a possibilidade da ciência geográfica desenvolver uma “Geografia fenomenológica”, que, por sua vez

[...] corresponderia ao esforço de uma “retomada” da interlocução com os expoentes da filosofia fenomenológica (Husserl, Heidegger), visando a depuração de uma base fenomenológica sólida para a ciência geográfica. O

humanismo é “expelido” desse projeto na medida mesma em que o autor, com base em Heidegger, compreende que **“a fenomenologia não pode ser nunca um “humanismo”** (p.48 - 50). **O projeto de uma “Geografia fenomenológica” suplanta o padrão de codificação da fenomenologia geográfica dos pioneiros do horizonte humanista** e, aponta, outrossim, em direção à investigação da ontologia da espacialidade humana, que, para Pickles (1985, p.170) encerra um programa de pesquisa amplo. **O trabalho deste geógrafo atesta que o aprofundamento da base fenomenológica na geografia não é compatível com o humanismo. Nesse sentido, uma Geografia fenomenológica não poderia ser, a partir de Heidegger, concebida enquanto “Geografia humanista” em função da incompatibilidade intrínseca que os termos “fenomenológico” e “humanista” encerrariam.** Nesse sentido, cabe destacar que as contribuições recentes do “coletivo humanista” que imputam uma leitura humanista de Heidegger atestam uma perspectiva de tratar o assunto que aponta numa direção francamente divergente daquela apontada por Pickles, (Marandola Jr., 2011, p. xiv; 2012; Marandola e Gallo, 2015b) (REIS; SANTOS, 2017, p. 9, grifo nosso).

No sentido de ampliar as argumentações de Reis; Santos (2017) sobre o “anacronismo” de se manter atualmente – como observado em publicações recentes da Geografia humanista – a reprodução de uma leitura humanista de Heidegger (tal como destacado nas citações acima) cabe sublinhar que, a rigor, Pickles (1985) sistematizou uma série de críticas à “fenomenologia geográfica”, desde meados da década de 1970.

No capítulo 4 da obra em questão<sup>17</sup>, intitulado **“Geographical phenomenology: a critique of its foundations”**, mais especificamente o item 21 **“Geographical phenomenology: its internal critical”**, o geógrafo se apoia nas críticas de Gibson (1974), Billinge (1977), bem como nos embates críticos entre os próprios expoentes, tais como Anne Buttimer e Edward Relph. A presente pesquisa, a fim de ratificar as argumentações de Pickles (1985), acresce um elemento às críticas destacadas: desde o início da década de 1981, Edward Relph, um dos principais expoentes precursores do humanismo fenomenológico, rejeitou, cabalmente, o humanismo, nos seguintes termos:

**Não há escolha senão rejeitar o humanismo.** Eu o rejeito em geral porque não aborda, talvez não possa, abordar as circunstâncias filosóficas, políticas e sociais do final do século XX. Eu o rejeito ainda mais porque sob o disfarce da beneficência material ajudou a minar a ética e a validade das experiências subjetivas, e contribuiu para uma redução na liberdade dos indivíduos de tomar suas próprias vidas e lugares, arrogando tal responsabilidade a especialistas tecnicamente treinados. **E eu rejeito o humanismo especificamente como uma perspectiva filosófica apropriada para a geografia, porque é ingenuamente antropocêntrica e pode dar pouca direção para entender a natureza não-humana, exceto**

<sup>17</sup> John Pickles (1985), *Phenomenology, Science and Geography Spatiality and the Human Science*.

como algo a ser dominado e controlado para fins humanos (RELPH, 1981, p. 157; tradução e grifo nosso)<sup>18</sup>.

Nesse sentido, no item **“Humanism Reject”**<sup>19</sup>, o então reconhecido expoente do horizonte humanista na Geografia continua, de modo determinante:

**O ideal do humanismo** – o exercício do pensamento livre para o benefício de toda a humanidade – **já foi um ideal louvável**. Na Renascença, talvez, e no Iluminismo, fazia sentido depositar grandes esperanças no exercício da razão humana, oferecia uma maneira nova e não-dogmática de pensar e fazer que trazia grandes melhorias nas condições de vida para todos. E de fato aconteceu - nossas vidas são mais confortáveis, mais saudáveis, mais longas e menos restritas geograficamente do que as de qualquer um de nossos ancestrais: essas realizações foram todas guiadas pela filosofia geralmente implícita e, até meados do século XIX, filosofia sem nome do humanismo científico.

**Mas o ideal ficou manchado. No século XX, o humanismo tornou-se um rótulo fácil, uma ortodoxia que circunda a si mesma, impede o pensamento com seus slogans sentimentais, estimula a dependência na expertise espúria, manifesta-se na luta pela natureza dominante e não faz nada para impedir ou reduzir a desumanidade do homem. O humanismo é uma causa confusa caracterizada por sentimentos vazios e frases sonoras de outra época** (RELPH, 1981, p. 157, tradução e grifo nosso).

Ademais, no item **“The Death of Man and the Ontological Triviality of Humanism”**<sup>20</sup>, após Relph desenvolver uma ampla revisão historiográfica sobre o significado do humanismo, que, a propósito, é encaminhado em seu trecho final através do diálogo com os pensamentos de Sartre e Heidegger, ele conclui, com base neste último: **“Heidegger pergunta: ‘Devemos ainda manter o nome 'humanismo' para um 'humanismo' que contradiz todo o humanismo anterior – embora de forma alguma defenda o desumano?’** Sua resposta é inequívoca **‘Não’. ‘Humanismo’ é melhor abandonado”** (RELPH, 1981, p. 255, tradução e grifo nosso).

<sup>18</sup> É interessante notar que é, no mínimo, peculiar que a rejeição ao humanismo se verificou na mesma publicação em que o autor destacou a influência de Heidegger. Além de resoluto, a argumentação de Relph no prefácio é extremamente crítica. Diz o autor: “Neste livro, examino [essas] mudanças nas relações entre paisagens e humanismo, com atenção particular aos ambientes modernos construídos. Este não foi o meu propósito original. Em seus estágios iniciais, isso deveria ter sido um manifesto para a geografia humanista, mas depois descobri que não havia geógrafos explicitamente humanistas e que a perspectiva filosófica do humanismo é muito confusa. Meu pensamento sofreu uma metamorfose e o livro que finalmente surgiu é crítico do humanismo e tem pouco a dizer sobre geografia. Em vez disso, juntei o trabalho de arquitetos, historiadores, artistas, paisagistas, geógrafos, poetas e filósofos; e fiz uso particular das ideias paisagísticas do crítico de arte vitoriano John Ruskin, e do pensamento de **Martin Heidegger** sobre tutela e apropriação. Portanto, este é um livro eclético, que não se encaixa perfeitamente na categoria convencional ou na disciplina. [...] Não segui autoconscientemente qualquer sistema filosófico ou metodológico, fenomenológico ou não” (RELPH, 1981; Prefácio de *“Rational Landscapes and Humanistic Geography”*; Não Paginado; tradução nossa).

<sup>19</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 155.

Consideramos as contribuições dos autores supracitados como extremamente significativas para a compreensão da forma de inserção, interpretação e desenvolvimento da fenomenologia no interior da ciência geográfica. Da mesma forma, são também significativas ao debate acerca da relação entre a natureza do método fenomenológico e a Geografia humanista. A exposição desenvolvida foi, assim, direcionada às premissas inerentes ao horizonte humanista que tornam problemática a assimilação de Heidegger na disciplina e, igualmente, às contribuições que não promovem um esclarecimento suficiente acerca do sentido do pensamento do filósofo para esta ciência.

Cabe ratificar, nesse sentido, que fica patente em que medida o horizonte humanista acabou por exercer, por paradoxal que possa a princípio parecer, uma “obstrução” em relação à reabilitação do problema da fundamentação ontológica na Geografia através de Heidegger, uma vez que o aprofundamento da base fenomenológica nesta ciência revela-se, conforme assinalado por Pickles (1985, 1987), incompatível com o humanismo. Se por uma lado, o *ser* constitui o tema primordial da ontologia – e, do mesmo modo, a questão principal de Heidegger – e; por outro lado, essa questão não pode ser elaborada (e nem mesmo compreendida) a partir de uma perspectiva humanista (haja vista que o humanismo supõe uma determinação significativa prévia do ser humano, que funciona, portanto, como um entrave à problematização ontológica, que oblitera a investigação acerca da relação do ser humano com a questão acerca do sentido do ser), a possibilidade de se desenvolver o projeto de uma “Geografia fenomenológica” impõe, necessariamente, o abandono destas respectivas premissas humanistas que enredaram a assimilação do pensamento fenomenológico de Heidegger na Geografia.

Antes de concluirmos este capítulo, entendemos como sendo de fundamental importância registrar algumas notas sobre dois aspectos da perspectiva de problematização que se propõe desenvolver sobre o tema, quais sejam: em primeiro lugar, registrar uma nota sobre o sentido do paralelo com a reflexão ontológica desenvolvida no bojo do horizonte da crítica-radical de inspiração marxista; e, em segundo lugar, expor, ainda que de modo extremamente pontual, os elementos intrínsecos do pensamento de Heidegger que apontam para a legitimidade da posição assumida sobre o tema.

Acerca da proposta de se desenvolver um paralelo entre, por um lado, a abordagem do tema da fundamentação ontológica a partir de Heidegger (nos termos sucintamente enunciados acima), com, por outro lado, o perfil da reflexão ontológica característico do horizonte da crítica-radical sob filiação marxista, é importante reforçar que não se trata, absolutamente, de se encaminhar uma apreciação valorativa-depreciativa da reflexão ontológica desenvolvida na Geografia crítica-radical. Ao contrário, assim como foi observado no trabalho supracitado (Reis; Santos, 2017), na presente pesquisa também é de fundamental importância registrar que o sentido do paralelo proposto reside, antes, no reconhecimento de que a perspectiva crítica-radical desempenhou um papel insigne no que diz respeito à assimilação expressa da dimensão ontológica na ciência geográfica. É propriamente em função do caráter decisivo que o horizonte da crítica-radical exerceu para a assimilação do tema que se reconhece que é, sobretudo, no bojo da Geografia crítica-radical que a reflexão ontológica se estabeleceu de modo mais sistemático na disciplina e, por extensão, sugere-se, se impôs legitimamente como a via de maior penetração e de efeito mais substantivo sobre a ontologia na ciência geográfica.

Assim, em certa medida, a própria inteligibilidade do tema na disciplina é amplamente debitária da via cunhada sob o horizonte da crítica-radical. Por sua vez, a despeito da relação intrínseca entre o pensamento de Heidegger e a ontologia (em sentido amplo), a leitura que lhe foi dispensada no horizonte humanista subsumiu, paradoxalmente, o significado de seu pensamento para trabalhar o problema da fundamentação ontológica na Geografia.

Acrescentando-se o fato de que, além do exposto acima, o materialismo histórico e dialético marxista e a fenomenologia heideggeriana são fixados, *via de regra*, como expressão de posicionamentos filosóficos antitéticos, se estabeleceu um panorama na ciência geográfica no qual o próprio sentido que o pensamento de Heidegger possui para considerar a esfera da fundamentação ontológica foi empalidecido ou, mesmo, amplamente desconsiderado nesta disciplina. Dessa maneira, o paralelo com a reflexão ontológica desenvolvida sob a Geografia crítica-radical assenta-se, sobretudo, no reconhecimento de que é através da interlocução com o perfil de reflexão ontológica estabelecido sob este horizonte que o significado do pensamento de Heidegger para o assunto teria condições de ser, de fato, apreendido e revisto como uma alternativa para considerar a investigação ontológica nesta disciplina.

O paralelo proposto é, assim, deliberadamente “estratégico” para o propósito expositivo da dissertação. Essa função “estratégica” não significa, por sua vez, que será proposta uma “conciliação condescendente” entre estas vias de tratar a fundamentação ontológica. Ao contrário, trata-se de desenvolver essa perspectiva para, sobretudo, ressaltar a peculiaridade inerente a cada uma dessas vias. Nesse sentido, entendemos que a abordagem característica da ontologia sob a via da crítica-radical/marxista e, por outro lado, a perspectiva que se pretende problematizar o assunto através da interlocução renovada com o pensamento de Heidegger são tributárias de resoluções irreduzíveis e, assim, inconciliáveis acerca do assunto.

Tendo em vista o que foi sugerido, é razoável se depreender que a reflexão ontológica na Geografia está muito mais solidamente estabelecida na disciplina sob a abordagem da crítica-radical do que sob o tratamento que se pretende desenvolver, no presente trabalho, através da perspectiva de um diálogo renovado com o pensamento de Heidegger. Do exposto, a perspectiva expositiva da dissertação concentra-se no sentido de tornar acessível a inteligibilidade que uma posição amparada pelo pensamento de Heidegger pode suscitar para ampliar o escopo da investigação ontológica na Geografia.

Assim, o paralelo entre duas vias que tratam um mesmo assunto de modo fundamentalmente divergente, poderia imprimir a aparência de um posicionamento depreciativo sobre a abordagem da crítica-radical, em favor da abordagem “heideggeriana”. Contudo, em essência, é absolutamente relevante ratificar que não é disso, em hipótese alguma, que se trata. A perspectiva expositiva através do paralelo correlato tem, precipuamente, o propósito de ressaltar o significado que o tratamento do tema através do pensamento de Heidegger pode oferecer ao debate sobre a fundamentação ontológica na disciplina. Para isso, o contraste com a orientação marxista da Geografia crítica-radical é indispensável, mas, ratifique-se: essa perspectiva é assumida **não para depreciar o perfil da reflexão ontológica característica da Geografia crítica, mas para tentar tornar inteligível, através do paralelo proposto, o impulso que a assimilação do pensamento de Heidegger, nos termos que serão indicados, poderia representar para ampliar o escopo da investigação do tema na disciplina.**

Embora se constitua um direcionamento analítico cujo equilíbrio é, sem dúvida, delicado, há uma diferença abissal entre, por um lado, estabelecer um paralelo como um gesto que se limitaria em ter em vista o criticismo depreciativo de uma abordagem estabelecida sobre o tema e; por outro lado, desenvolver um paralelo com o propósito de divisar, à disciplina, uma abordagem pouco estabelecida e entrevista como fértil para tratar o assunto. Neste último caso, é preciso não somente realizar uma leitura que não se efetive considerando unicamente que a reflexão ontológica de inspiração marxista na Geografia estaria sendo submetida a uma análise depreciativa estéril, mas, também, a leitura deve estar aberta para a possibilidade de aceitar que a via marxista não esgota, absolutamente, as alternativas de se tratar o tema. Ao mesmo tempo, deve ser ponderada a possibilidade de que o pensamento de Heidegger poderia ampliar o escopo do entendimento sobre o tema.

Por fim, concluiremos o presente tópico destacando dois atributos irreduzíveis da assimilação do pensamento de Heidegger enquanto encerrando, fundamentalmente, uma fenomenologia-hermenêutica que, nestes termos, endossariam a posição assumida na presente dissertação, quais sejam:

- (i) “*A ontologia só é possível como fenomenologia*” na medida mesma em que “a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia” (HEIDEGGER, 2015; p.75; p. 77; grifo do autor);
- (ii) A analítica do ser-aí constitui “o primeiro desafio no questionamento da questão do ser”, razão pela qual se deve procurar, na analítica existencial, “*a ontologia fundamental* de onde todas as demais ontologias [inclusive a ontologia em geografia] podem originar-se” (HEIDEGGER, 2015; p.54; p. 49; grifo do autor).

O sentido mais relevante dos elementos acima destacados diz respeito, por um lado, ao condicionamento inextrincável do nexo que, para Heidegger, se verifica entre a fenomenologia e ontologia; e, por outro lado, da indicação segundo a qual o caminho para a investigação ontológica deveria assumir, de modo incontornável, a tarefa da analítica do ser-aí, como condição de possibilidade de toda investigação ontológica que se desenvolve sob as diretrizes do pensamento do filósofo. Não é este o momento adequado, evidentemente, de se entrar no mérito desses elementos, aqui destacados de forma propositalmente assertiva. Contudo, o eventual estranhamento



que uma posição tão cabal que o filósofo exprimiu, no sentido de condicionar a ontologia à fenomenologia através de elementos, em princípio, incomuns à investigação ontológica na Geografia (por exemplo, a “analítica do ser-aí”), constitui, desde já, um indício tão pontual quanto contundente, no sentido de sinalizar para os limites da assimilação do pensamento deste filósofo em nossa disciplina.

### **3 A PRODUÇÃO SOCIAL COMO PRINCÍPIO DA FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA RELAÇÃO SOCIEDADE E NATUREZA NO HORIZONTE DA CRÍTICA-RADICAL**

Este capítulo visa demonstrar o modo com o qual o horizonte da crítica-radical (mais diretamente filiada ao pensamento marxista) se posicionou diante do “problema” (herança da Geografia Tradicional) da relação sociedade-natureza.<sup>21</sup> Este posicionamento *depende*, em essência, de um gesto de reflexão ontológica acerca da natureza do espaço geográfico, que condiciona posições fundamentais sobre uma série de aspectos teórico-metodológicos centrais da ciência geográfica (a relação entre o universal e o particular; entre a Geografia geral e regional; entre outros) e, de especial interesse para nossa pesquisa, a relação sociedade-natureza.

#### **3.1 Gênese e atributos básicos do desenvolvimento da reflexão ontológica no horizonte da crítica-radical**

Na história da Geografia houve importantes movimentos teórico-metodológicos para a constituição da ciência geográfica como ciência. A reflexão ontológica aparece de forma diversa, assumindo, contudo, evidência no contexto do movimento de renovação da década de 1970. O modo como é tratada difere ao longo da história do pensamento geográfico, bem como, mais especificamente, no contexto do movimento de renovação, porquanto exprime as matrizes de filiação filosófica e seus desdobramentos sobre os pressupostos teórico-metodológicos do pensamento.

Apesar da diversidade de abordagens e significados sobre o tema, é possível assinalar um enfoque que adquiriu amplo destaque no contexto do referido movimento de renovação crítica, que se projeta influenciando amplamente os rumos da pesquisa atual nesta disciplina. Trata-se, como será visto no que se segue, da gênese da reflexão ontológica no horizonte da crítica-radical da Geografia, mais especificamente tributária de uma relação intrínseca com o pensamento marxista ou marxiano.

---

<sup>21</sup> Trata-se de outra versão do mesmo “problema” da relação homem-meio da fase da Geografia Tradicional, quando se tem em perspectiva a história do pensamento geográfico moderno.

De fato, o desenvolvimento da reflexão ontológica no horizonte da crítica radical em Geografia foi muito marcado pelo viés marxista. A influência de David Harvey foi, a este respeito, absolutamente decisiva. Sua importância aparece no rigor teórico com que trata as questões relativas à epistemologia da Geografia e isso se desdobra na problematização da dimensão ontológica da disciplina, ainda que, no início da década de 1970, de maneira embrionária, função, propriamente, do caráter que se poderia devidamente reconhecer como precursor no que diz respeito à tratativa expressa, isto é, propriamente temática acerca da ontologia do espaço geográfico.

É nesse contexto que, sob a filiação ao pensamento de Marx, um marco inequívoco da reflexão ontológica foi divisado pelo geógrafo inglês David Harvey, a partir da publicação do livro *A Justiça Social e a Cidade*, em 1973.<sup>22</sup> A inserção de conceitos, teorias e formulações de raízes marxianas nas reflexões epistemológicas da Geografia foram decisivas para o engajamento de inúmeros geógrafos alinhados com a atitude crítica e o teor revolucionário que o autor apresentou em seu trabalho. Trata-se de uma obra que adquiriu enorme reconhecimento e projeção de âmbito internacional entre a comunidade de geógrafos, pois representou uma ruptura com as abordagens características da Geografia tradicional e da vertente teórico-quantitativa<sup>23</sup>. Nestes termos, é uma obra que marcou o profundo movimento de renovação que a ciência geográfica, então, estava atravessando, ao conferir atenção expressa ao questionamento ontológico e projetando, igualmente, a referência ao assunto da reflexão sobre a ontologia do espaço para efetivamente toda uma geração de geógrafos.

Cabe notar que por mais que a referência à ontologia tenha episodicamente aparecido de modo discreto em algumas abordagens da Geografia – o que se deve atribuir à história intrínseca que articula a ciência ocidental europeia e o pensamento filosófico correlato – ela se efetivou, de maneira representativa, na ciência geográfica, associada à gênese da renovação crítica da Geografia. Como será evidenciado, é nesta confluência entre a renovação da Geografia e a abordagem

---

<sup>22</sup> HARVEY, David. **Justiça Social e a Cidade**. Prefácio e tradução de Armando Corrêa da Silva. Editora Hucitec. São Paulo, 1980.

<sup>23</sup> No que se refere à sua trajetória intelectual, foi um enorme contraste com o último livro de Harvey, *Explanation in Geography* (1969), que enfatizava e sintetizava a teoria quantitativa, elaborada a partir dos recursos do empirismo, do positivismo naturalista e do positivismo lógico (e do neo-positivismo). Harvey (1973) "(...) argumentou que a geografia não pode permanecer desengajada, imparcial e "objetiva" em uma época em que a pobreza urbana e os males associados reinavam". Consulte-se a respeito Gomes (1996).

temática acerca da ontologia do espaço, que será decisiva a influência que o pensamento de Marx assumiu sobre as orientações do pensamento de David Harvey naquele contexto. De fato, o uso de referências ao pensamento de Marx foi acentuado, embora deva-se igualmente sublinhar, não se tratava de uma influência exclusiva. A força decisiva dessa influência, de qualquer forma, iria delinear o modo com o qual a ontologia seria compreendida e utilizada pelos geógrafos no debate epistemológico que marcava a ciência geográfica daquela época. Como atesta uma ampla literatura dedicada à historiografia do pensamento geográfico, o livro supracitado de David Harvey está consagrado entre as contribuições teóricas que marcaram sobremaneira a renovação crítica da ciência geográfica. A obra não só trouxe para o debate novas formas de reflexão e temas – fazendo referência direta à ontologia no campo teórico, como, também, apresentou uma abordagem nova para as análises geográficas (CLAVAL, 2006; GOMES, 1996).

Valendo-se de um posicionamento crítico frente às análises desenvolvidas pela Geografia acerca da realidade, a temática ontológica foi formalmente apresentada por Harvey à Geografia nos seguintes termos:

Uma ontologia é uma teoria do que existe. Dizer, por isso, que alguma coisa tem status ontológico é dizer que existe. Marx desenvolve em seu trabalho certas suposições fundamentais a respeito do modo pelo qual a realidade está estruturada e organizada. Ollman o diz deste modo: ‘os pilares gêmeos da ontologia de Marx são sua concepção da realidade como uma totalidade de partes internamente relacionadas e sua concepção dessas partes como relações abertas, de tal modo que cada uma em sua plenitude pode representar a totalidade’ (OLLMAN, 1972 apud HARVEY, 1980[1973], p. 248 - 249).

A partir desta via de apreensão da ontologia na disciplina, a reflexão sobre o assunto aspira se desenvolver, segundo Harvey (1973), para ir além da “mera aparência da realidade” – um “mote” de repercussão claramente marcado pela influência marxista. De fato, em termos de filiação filosófica, a influência dominante na obra é prevalentemente referendada ao pensamento de Marx – ainda que, conforme já indicamos, a ela não se restrinja)<sup>24</sup>. A força desta filiação predominante marcou,

---

<sup>24</sup> Embora o autor tenha colocado expressamente que a estratégia mais frutífera para realizar uma revolução no pensamento geográfico seria uma saída explorada no pensamento marxista (com vistas a prover interpretações adequadas da realidade social), Harvey sugere elementos comuns entre o positivismo, o materialismo e a fenomenologia (HARVEY, 1973, p. 111). Entretanto, em 1985 ele assumiria outro método para as análises: “A geografia histórica do capitalismo tem que ser objeto de nossa teorização, e o materialismo histórico-geográfico, o método de investigação” (1985, p. 144, apud SOJA, 1993).

sobremaneira, o modo com a qual a ontologia seria assimilada no debate teórico da renovação crítica na Geografia.

A esfera ontológica surgiu não só como um componente a mais da análise e tratamento do espaço desenvolvidos na disciplina geográfica. Surgiu, também, contribuindo no sentido de ampliar o campo para outros aspectos do conhecimento. Harvey direciona explicitamente seu questionamento, cuja indagação principal passa a ser quanto à natureza do espaço. Ele expõe a problemática em termos explicitamente ontológicos, nos seguintes termos:

O argumento é ontológico, procurando resolver a questão: “o que é o espaço?” [...] o espaço não é nem absoluto, relativo ou relacional em si mesmo, mas pode transformar-se em um ou em outro, dependendo das circunstâncias. O problema da correta conceituação do espaço é resolvido através da prática humana em relação a ele. **Em outras palavras, não há respostas filosóficas para as questões filosóficas que surgem sobre a natureza do espaço – as respostas estão na prática humana. A questão “o que é o espaço?” é, além disso, substituída pela questão “o que é isso que as diferentes práticas humanas criam, fazendo uso de distintas conceituações de espaço?”** [...] A compreensão do urbanismo e do tema forma-espaco-processo social requer entender como a atividade humana cria a necessidade de conceitos espaciais específicos, e como a prática social e cotidiana resolve, com aparente tranquilidade e perfeição, os mistérios filosóficos profundos relativos à natureza do espaço e às relações entre o processo social e as formas espaciais (HARVEY, 1980 [1973], p. 5, grifo nosso).

Os desdobramentos mais diretos da obra que devem ser destacados, em relação à nossa problemática – a reflexão ontológica, e no que diz respeito à renovação crítica-radical da Geografia, são relacionados ao modo com o qual Harvey impulsionou o “tema” e os traços que se tornariam mais expressivos da reflexão subsequente.

A introdução desse debate representava, de uma certa maneira, uma negação do que a Geografia havia construído como conhecimento, até então – seja através da herança de todo amplo espectro da Geografia Tradicional, seja através da renovação sob o corte neopositivista, tributário da filiação à filosofia analítica (GOMES, 1996) e que foi criticamente interpretado enquanto via “conservadora” da renovação, de tendência precipuamente pragmática – uma instrumentalização de caráter técnico-instrumentalizadora da ciência geográfica (MORAES, 1981). Sobrevindo à via de reflexão crítica sob inspiração dominante da filiação ao pensamento de Marx, essa influência causou uma intensa transformação na forma de se fazer pesquisa na ciência geográfica.

Para estabelecermos um panorama que entendemos - simultaneamente - como sendo “operacional”, em termos de limites para análise de caráter teórico e, ao mesmo tempo, suficientemente representativa, julgamos importante destacar a obra de alguns autores – tendo como foco, nesta “seleção”, aqueles autores que manifestaram maior repercussão desta gênese acerca da reflexão sobre a dimensão ontológica do espaço, entre pesquisadores brasileiros que direcionaram suas preocupações acerca da renovação crítica da geografia, tendo como foco a abordagem expressa, isto é, temática, acerca da reflexão ontológica.<sup>25</sup>

Assim, não se pretende expor todo o percurso da discussão sobre a ontologia e a Geografia no âmbito do pensamento geográfico. O objetivo é demonstrar algumas abordagens teóricas que evidenciam a resolução ontológica produzida e reproduzida neste horizonte da crítica-radical em particular, delimitação que possui, também, uma convergência com um nítido recorte de caráter temporal da renovação crítica-radical promovida por pesquisadores brasileiros dedicados à temáticas de caráter teórico-metodológico da disciplina. Uma última observação importante a ser sublinhada em relação à análise das contribuições dos autores que se segue, é o reconhecimento de que, para além do papel que desempenharam no ápice da renovação da crítica-radical, suas contribuições refletem conquistas divisadas à ciência geográfica que encetaram desdobramentos subsequentes, isto é, constituíram fonte de outros desdobramentos quando se tem em vista a reflexão ontológica na Geografia, que se mantém vigorando no debate recente da disciplina sobre o tema.

Assim, desde o enquadramento exposto acima, é mister destacar a contribuição marcante que Armando Correa da Silva, um dos teóricos pioneiros da renovação crítica, junto com Milton Santos, e seus orientandos, promoveram à reflexão sobre a ontologia do espaço na Geografia.

---

<sup>25</sup> Registre-se que, ao fazermos esse recorte, não imputamos nenhum privilégio aos pesquisadores brasileiros dedicados à pesquisa teórico-metodológica em geografia sobre o assunto. Trata-se, antes, do reconhecimento de que os autores e obras que serão destacados no que segue, encerram uma “amostra” representativa do teor de uma reflexão sobre a ontologia do espaço que influenciou e se reproduziu no âmbito da comunidade internacional da pesquisa geográfica. Uma orientação no sentido de guiar a análise à integralidade que efetivamente compõe o “universo” de autores que contribuíram com o tema, encerraria uma perspectiva exaustiva, no sentido de contraproducente do ponto de vista da investigação aqui pretendida, tanto quanto, igualmente, extrapolaria, em muito, o escopo de uma dissertação.

Cabe chamar a atenção, a este respeito, para um dado que, em princípio, poderia transparecer como meramente extrínseco ao conteúdo, mas que, entretanto, observamos como de fundamental importância destacar, a saber: Armando Correa da Silva foi o responsável pela tradução da edição brasileira do livro de David Harvey, já citado, *Social Justice and the City*.<sup>26</sup> Por se tratar, sem dúvida, de um argumento de base puramente dedutivo, sugere-se que a importância desse dado não deva ser minimizada. O que deve ser ressaltado, contudo, é o consequente lastreamento da reflexão ontológica no bojo da Geografia crítica entre pesquisadores brasileiros dedicados à esfera do debate teórico-metodológico. Ao Armando Correa da Silva é reiteradamente atribuída a origem primeva da reflexão ontológica na Geografia crítica-radical elaborada no Brasil, em meados da década de 1970 (MARTINS, 2007; MARANDOLA JR., 2011; CALÇAVARA, 2013). Sugere-se, nesse sentido, que é bastante razoável ponderar que esta tradução repercutiria significativamente na produção teórica do geógrafo e, de especial interesse para nossa pesquisa, que teria um papel de fundamental importância no sentido de impulsioná-lo para a abordagem temática acerca da ontologia do espaço na Geografia – impulso esse que, por sua vez, influenciaria toda uma geração ulterior de pesquisadores que se voltariam para essa temática em particular.

De especial interesse para a problemática desta dissertação e que estava sendo secundário em razão da apreciação de caráter mais institucional que a contribuição de David Harvey desempenhou no âmbito da renovação crítica da Geografia, diz respeito ao nexo entre esta contribuição como fonte “propulsora” para o interesse da reflexão ontológica e sua repercussão sobre o modo de, a partir desse horizonte, considerar o assunto da relação sociedade e natureza na Geografia. A este respeito, cabe sublinhar que este nexo é destacado pelo tradutor da obra, desde o seu prefácio, nos seguintes termos: “O tema subjacente a toda a discussão desenvolvida neste livro é, na opinião deste tradutor, o da busca de unidade na explicação da relação social-natural, em que o espaço terrestre aparece como o fenômeno de que a superfície da Terra é a manifestação” (SILVA, 1978, VI). Sob essa perspectiva, o espaço deixa de ser visto como base estável ou como “suporte de uma experiência, que é antes de tudo social” (CLAVAL, p. 141, Apud SILVA, 1978, X). A questão para Harvey não é mais de teoria do conhecimento, mas de ontologia (SILVA, 1978). A

---

<sup>26</sup> Op. Cit. Nota 22.

obra, assim, não só representa uma ruptura com as abordagens geográficas tradicionais, mas em suas reflexões, apresenta e examina, por meio de um “discurso científico reflexivo-crítico”, o método e teorias de Marx, do qual introduz, entre outras questões, o tema da *Ontologia* (SILVA, 1976).

De fato, em sua análise e crítica, esta abordagem teórico-metodológica instaura e impulsiona o interesse para a dimensão ontológica da ciência geográfica, ampliando sobremaneira as possibilidades de fundamentação de uma teoria do espaço na Geografia. Além do mais, segundo Silva, “A preocupação central de D. Harvey é a da unidade do social e do natural. Essa preocupação leva-o progressivamente para o método de Marx, que fornece a ele o que supõe ser uma chave para a solução da questão” (SILVA, 1978, p. XI). Assim, o que emerge de fundamental para nós, no bojo da abordagem temática acerca da ontologia do espaço desenvolvida sob essa filiação filosófica, é a ideia de que “desaparece a separação entre os dois aspectos da realidade [i.é; sociedade e natureza]” (SILVA, 1978, p. XI).

Essa transformação no enfoque exerceria enorme influência sobre os geógrafos críticos – evidentemente não somente nos pesquisadores brasileiros mais diretamente vinculados à pesquisa teórica. Tal transformação traduz uma renovação cuja repercussão teve alcance internacional na disciplina. O fato de que iremos concentrar nossa análise sobre o fio condutor que deriva da influência de David Harvey sobre Armando Correa da Silva e, a partir deste, é acolhido e estendido às contribuições de outros pesquisadores brasileiros, reflete, conforme buscamos destacar acima, uma “estratégia” para fins de operacionalização da análise do tema.

Assim, retomando o fio condutor aludido, cabe destacar que é nesse período de “apogeu” da renovação crítica em Geografia que Armando Correa da Silva publicou seus primeiros trabalhos abordando a temática ontológica. Junto à discussão do problema do espaço como *ser*, se impunha uma via definida pela possibilidade de divisar resoluções de caráter mais teórico do que empírico-descritivo à ciência geográfica – uma crítica à Geografia realizada até então. Sua preocupação ontológica requisitava mudanças nas análises e, mesmo a partir da assimilação dos avanços de contribuições de autores como David Harvey, Yves Lacoste e Milton Santos, para Armando Correa Silva a questão, então, ainda demandava contribuições e continuava sem ser, efetivamente, resolvida (SILVA, 1978b).



Este autor perpassou uma trajetória marcadamente interdisciplinar, desde as matrizes filosóficas diversas, bem como por estudos sociais, urbanos e político-econômicos e produziu novas abordagens metodológicas que promoveram um estudo original sobre a ontologia do espaço na Geografia.<sup>27</sup> A reflexão ontológica orientada pelo pensamento de Silva procurava entender a essência do espaço buscando apreendê-lo no âmbito efetivamente ontológico, isto é, investigá-lo na relação com o sentido do ser. É sob essa via, portanto, que, para ele, o interesse pela inquirição do espaço se condensava, nos seguintes termos:

A superação do impasse exige mais do que a pesquisa nessa direção. Num nível mais alto de preocupação a questão pode encontrar viabilidade de solução quando o ser é proposto desde logo como não sendo separável do tempo, do espaço e do movimento (SILVA, 1988, p. 3).

Dessa forma, o autor buscava se afastar do entendimento do espaço como separado do tempo (das concepções kantianas) e aspirava uma conexão entre o questionamento ontológico primordial referido ao ser, enquanto tal, que se efetivasse de modo indissociável em relação ao tempo, ao espaço e ao movimento – ainda que, a rigor, não seja possível fixar a determinação de cada um destes termos e, por extensão, tampouco apreender a correlação de indissociabilidade entrevista e sugerida pelo autor. Apesar dessa observação, é inequívoca a contribuição de Silva para com a Geografia, no sentido de orientar os rumos da renovação do pensamento geográfico, de antanho, objetivando uma maior elaboração da dimensão ontológica acerca do espaço geográfico em seus escritos.

Sobre a trajetória deste autor, suas reflexões e apontamentos sobre a natureza do espaço, cabe destacar a publicação dos livros *O Espaço Fora do Lugar* (SILVA, 1978a) e *De Quem é o Pedaco?* (SILVA, 1986) porquanto constituem obras que incidem sobre o tema da ontologia do espaço e, assim, dispõem subsídios para a temática então emergente entre os geógrafos. São, além disso, publicações que contribuíram para instituir o próprio movimento de renovação conduzida por geógrafos brasileiros à disciplina e, registre-se, que se alinham a outras obras representativas desse momento da pesquisa teórica, dentre as quais, por exemplo, aquela que “planta” o projeto de caráter teórico-metodológico mais nuclear de Milton Santos, a saber, *Por uma Geografia Nova*, publicado em 1978.

---

<sup>27</sup> A Geografia brasileira passava por inúmeras transformações e o movimento da renovação crítica impulsionava mudança. Os estudos geográficos passaram a um outro patamar, quando foi iniciado o debate crítico e filosófico.

Com uma publicação extensa e, em certa medida, marcada pelo caráter assistemático, a contribuição de Silva para a origem e desenvolvimento da reflexão sobre a ontologia do espaço no Brasil é tão fecunda quanto complexa de ser detidamente lastreada<sup>28</sup>. Ele é, contudo, sem dúvida, uma referência fundamental. Além do registro documental de suas publicações, o autor foi o professor e orientador de pesquisadores que, ainda que sob grau e intensidade diferenciados, deram prosseguimento à pesquisa sobre o assunto da ontologia, como Antonio Carlos Robert Moraes, Ruy Moreira e Élvio Martins. Sua orientação precursora abriu caminho para o tema e deu as diretrizes que ainda marcam o debate corrente, atualmente. Compreende-se, assim, seu papel para a formação e o perfil de reflexão teórico-metodológico que a investigação ontológica sobre o espaço adquiriu sob sua influência – a despeito do caráter pluralista que o debate assumiu recentemente, envolvendo, inclusive, posições divergentes àquelas que marcaram de modo mais patente a contribuição precursora de Armando Corrêa da Silva. Retornemos, assim, à análise de algumas das contribuições deste autor.

No texto *O conceito de espaço de David Harvey – implicações ontometodológicas* (1978b), Silva esboça suas reflexões iniciais sobre a ontologia na Geografia denunciando uma “lógica interna à dimensão espacial” e destacando a filiação ao materialismo dialético em detrimento de “um impasse aristotélico-kantiano” que, tradicionalmente, predominava na Geografia. Diz o autor:

Pode-se optar, então, pela consideração de espaço, tempo e movimento como modos de ser da materialidade. Isto significa que o espaço, o tempo e o movimento não constituem um “meio” no qual a matéria existe. O ser é ele próprio espaço, tempo e movimento desde logo. Assim também a matéria (SILVA, 1986[1978b], p. 92).

Segundo o geógrafo, o espaço contém uma organização e estrutura próprias que lhe conferem, enquanto unidade, uma “característica ontológica”, que reúne tanto o natural quanto o histórico. O teórico explica:

A partir daí a análise geográfica propõe que o espaço-superfície da terra é o resultado de uma desigual combinação de fatores que se interagem e se equilibram gerando paisagens homogêneas (hoje, também de planejamento). O espaço-superfície da terra é um resultado, mas é ele

<sup>28</sup> No último encontro nacional de pós-graduação em Geografia, realizado no ano de 2017 em Curitiba, no Grupo de Trabalho reservado à temática da Filosofia e Epistemologia em Geografia, durante a exposição de trabalhos dedicados à ontologia, houve reiteradas menções ao papel de Armando Corrêa da Silva. Pesquisadores dedicados ao tema destacaram a existência de textos de aula elaborados pelo autor, em quantidade significativa, diretamente dedicados à temática ontológica, que nunca foram publicados.

próprio o ponto de partida geográfico. O espaço-superfície da terra contém, desse modo, como dado natural e histórico, uma organização e uma estrutura próprias (uma forma espacial), que lhe conferem a característica ontológica de uma dimensão espacial de existência do natural e do histórico. A dialética em Geografia é, então, uma dialética da forma? Não parece ser tão simples assim. É preciso prosseguir. A dimensão espacial é uma unidade na multiplicidade: o lugar é único e múltiplo. É único e múltiplo em sua naturalidade e historicidade (SILVA, 1986[1978], p. 92).

A inquietação de Silva consistia na elaboração teórica de uma ontologia do espaço, cuja trajetória percorria um caminho lógico-metodológico para depois ser substituído pela via epistemológica-metodológica. Mas, isso ainda era insuficiente, segundo o geógrafo:

Tanto no início, como agora a preocupação era a mesma: a busca da essencialidade espacial.  
 Por que não propor o caminho ontológico diretamente? [...]  
 Toda a discussão inicial poderia, então, resumir-se na seguinte proposição: a forma espacial é a expressão do lugar, que é a riqueza real, assim como a população, que o habita e trabalha.  
 Caberia à Geografia descrever e explicar esse espaço, pois é de espaço que se trata, mostrando que a forma espacial é apenas a manifestação visível (ou não?) do espaço-superfície da terra – a paisagem percebida. Ora, trata-se de compreendê-la. [...]  
 Como conseguir apreender a unidade do objeto? [...]  
 Há um espaço absoluto, abstrato. Podemos propô-lo concreto, relacionado à materialidade do mundo. Esse espaço, em Geografia, é o *lugar* (área, região, território).  
 Há um espaço relativo que se refere a uma relação entre objetos [...] as relações são materiais porque os objetos o são: área, região, território.  
 Há um espaço relacional “à maneira de Leibniz” que se refere aos objetos, sendo contido por estes [...]. O espaço relacional é também material, como consequência dos pressupostos anteriores: área, região, território.  
 Os lugares e as relações de que trata a Geografia são sempre materiais e se expressam em uma forma espacial que é o espaço concreto. [...]  
 O espaço absoluto determina o relacional se é qualitativamente mais importante: ele contém dentro de si a hegemonia que o relaciona com outros espaços absolutos. O espaço relacional determina o espaço absoluto se, através da mediação do espaço relativo, pode modificar o espaço absoluto. Modificar o espaço absoluto é alterar-lhe as relações, de dentro para fora ou de fora para dentro. **Como não existem espaços sem relações, desde logo a possibilidade de transformação está implícita no próprio espaço como ser** (SILVA, 1986[1978], p. 95-6, grifo nosso).

Importa, nestas citações, destacar a confluência entre a inquirição ontológica do espaço geográfico e seu nexos imediato com a relação “sociedade e natureza”. Ainda que, em princípio, a indissociabilidade entre a dimensão social e natural e, por extensão, entre o “histórico” e o “natural” não manifeste, senão se insinuando de modo discreto, a primazia fundacional da dimensão histórico-social – como se deixa entrever ao se referir ao “geoeconômico”, na próxima citação. Os desdobramentos desse perfil de reflexão ontológica serão ulteriormente desdobrados por uma via que irá consagrar o caráter basilar da produção social, do trabalho (entendido, ambos,

como categoria filosófica e princípio de realidade), como princípio ontológico que determina a relação sociedade e natureza na vertente crítica na Geografia.<sup>29</sup> A centralidade que a “noção” de produção social do espaço assume, desde então, para a perspectiva crítica na Geografia está assentada nesse estatuto de resolução ontológica, que se tornará mais evidente – ou assumida de forma mais resoluta – por exemplo, em contribuições ulteriores àquelas de Armando Correa da Silva, mas que, doravante, teria exercido papel precursor. Retomemos, não obstante, à interlocução direta com os textos precursores deste autor sobre o tema:

Então, o espaço é social, é natural – não é possível separar nesta instancia – e é movimento.

**Se o espaço é ser, então o espaço se move. [...]**

**A unidade do natural e do social realiza-se, por este caminho, no geoeconômico** (SILVA, 1986[1978], p. 96, grifo nosso).<sup>30</sup>

O trabalho subsequente de Silva, denominado *O espaço como ser: uma auto-avaliação crítica* (1979), foi apresentado pelo autor, como segue:

**Neste trabalho considero a legalidade de uma disciplina que denomino Geografia teórica, destinada à discussão do problema do espaço como ser, por uma via que define a possibilidade da solução teórica, que implica uma prática específica.** Como são muitos os problemas a levar em conta, e como se trata de um pensamento em elaboração, a forma que assume o discurso é a de uma auto-avaliação crítica. Esses problemas são: o movimento, que se repete, da posição racionalista à empirista, e vice-versa; a tentativa de responder à questão de se a estrutura é um **componente ideológico** do real ou se é um atributo do objeto; a categoria da subtotalidade, com a qual trabalho; o problema da natureza das relações; a busca da resposta para a indagação: **o que é o espaço?** ; a solução pluralista em sua forma atual; uma teoria do lugar e seus fundamentos; o antigo **tema da dialética da natureza**; a materialidade do espaço; a relação positivismo-dialética na geografia francesa; o que denomino de ontologia de Reclus; a categoria da particularidade; a natureza dos estudos sobre o Brasil; a singularidade estrutural; o movimento da estrutura; o movimento do pensamento em nossa época; as soluções ontológicas possíveis como a geoeconomia, a geoeconomia política, **a espacialização da Economia Política**. Termino o texto sugerindo a pesquisa como requisito para dar substância ao projeto de uma teoria em elaboração, capaz de dar a referida legalidade ao trabalho intelectual, capaz de produzir essa Geografia Teórica (SILVA, 1986[1979], p. 37, grifo nosso).

É fato que o referencial teórico que fundamentava as reflexões iniciais de Silva sobre a ontologia do espaço na Geografia era bem diverso. No artigo supracitado, o autor

<sup>29</sup> O trabalho é apreendido no marxismo não como um conceito abstrato e geral mas como um ato histórico concreto disposto para criar os meios de subsistência.

<sup>30</sup> No artigo desenvolvido por Silva logo depois, ele formaliza: “Surge a possibilidade da teoria, na ontologia do espaço. Uma primeira possibilidade é a geoeconomia. Trata-se de construir uma explicação, ao mesmo tempo geográfica e econômica. O fundamento do conhecimento é, então, a teoria do valor, que contém o natural e o social como dados espaciais, em sua expressão de uso e de troca” (SILVA, 1979, p. 55).

elencas inúmeras matrizes filosóficas que o influenciaram, mas ressalva que não se trata de “[...] ecletismo, porque não há mistura nem arbitrariedade no tomar dessas posições elementos para análise, articulando-os numa ontologia espacial” (SILVA, 1986[1979], p. 44). Ressalva feita, apesar das influências teóricas e filosóficas variadas, no encadeamento do problema do espaço se destacaria um fundamento constante: “De Marx tomo a dialética materialista e o materialismo histórico, que me dão a dimensão da materialidade do espaço e da presença nela da história e, por isso, de categorias como o tempo geográfico e o tempo histórico” (SILVA, 1986[1979], p. 44). E mais adiante, Silva continua, novamente citando Marx:

Por isso, defendo, também, como questão de princípio, a ser demonstrada, a existência de um modo de produção natural e a existência do trabalho natural; em outras palavras, uma dialética da natureza, além de uma dialética do social – que é admitida sem muita dificuldade – que seja o fundamento da idéia de Marx do que deixa implícito com a noção de *primeira natureza*. É um pressuposto necessário para mudar a ênfase da idéia de *ocupação do espaço* para o conceito de *relações no e do espaço*. Não que a primeira não ocorra, mas sua consideração extrapola o objeto da Geografia. Por isso, é necessário tomar o espaço em si, como ocorrência material, como espaço absoluto, relativo e relacional (SILVA, 1986[1979], p. 46).

Dessa forma, o teórico faz alusão ao caráter histórico dos processos naturais, assim como ao caráter natural dos processos históricos expressos por Marx, por meio do materialismo histórico e dialético. É nítido que, se por um lado é necessário reconhecer que o autor parte deliberadamente de uma postura eclética<sup>31</sup>, no seio mesmo desse ecletismo a referência filosófica que se torna regular é claramente marcada pela influência saliente do pensamento marxista: seja através da referência explícita, seja através do papel estruturante que o recurso de categorias nitidamente aduzidas do pensamento marxista produzia. O que é de fundamental importância para a nossa análise, não é deformar o ecletismo que, de fato, o autor requisita para si ao tratar da temática da ontologia do espaço, imputando-lhe uma filiação ao pensamento marxista que, claramente, não lhe era exclusiva. O que importa para os propósitos de nosso trabalho substantiva-se através de dois aspectos correlacionados: por um lado, o ecletismo que compõem efetivamente o perfil da contribuição do autor sobre a temática da ontologia do espaço é, embora plural, submetido a uma carga de influência acentuada do pensamento de Marx – sendo essa influência que se tornará prevalente nos desdobramentos que suas

---

<sup>31</sup> Uma interpretação de SPOSITO (2011) “do que produziu Armando é que ele praticou a pluralidade do método” (p. 117).

contribuições geraram, bem como no bojo dos desdobramentos da renovação crítica-radical em Geografia. Por outro lado, não obstante o autor refira-se de modo equivalente, isto é, em paralelismo de condições, à dimensão social e à dimensão natural, a unidade entrevista, ou melhor, o argumento de indissociabilidade dessas dimensões se efetiva, ainda que de modo discreto e alusivo, através do atravessamento de seu discurso, pelo papel estruturante de categorias prementemente hauridas na tradição filosófica do pensamento de Marx.

Esta “influência” prevalente, aludida no parágrafo acima, embora não exclusiva, pode ser verificada, por exemplo, na presença de “noções” que desempenham um papel de inequívoca centralidade na conceptualidade corrente do pensamento marxista, tais como, entre outras, *ideologia*, *super-estrutura*, *dialética da natureza*; *primeira e segunda naturezas* etc, que atravessam as citações de seus textos diretamente dedicados à ontologia do espaço. Destaque-se, no mesmo sentido, artigo intitulado *A subtotalidade geográfica e sua especificidade* (1980), em que Silva critica as abordagens que transformam a análise do real em mera linguagem sobre as aparências e assinala “a fragilidade das soluções e a debilidade do discurso [epistemológico]” da época. Ele refere-se ao desvendar “crítico da boa epistemologia”, reiterando, contudo, que esta crítica tem manifestado mais problemas “do que apontado em direção da construção dos fundamentos ontológicos do conhecimento geográfico”. Ele diz:

Argumenta-se que o embate ideológico é a forma mesma de descobrir esses fundamentos. Estaria, assim, a construção do discurso geográfico alicerçada na denúncia do cotidiano e vinculada à superestrutura das idéias que a instrumentalizam.

O ponto de partida aqui é diverso. Trata-se de, no plano teórico, descobrir as categorias reais que justificam um recorte do ser, a que se denomina subtotalidade geográfica (SILVA, 1980:269).

Ao analisar, retrospectivamente<sup>32</sup>, sua obra, o geógrafo declara sobre si mesmo: “O autor atém-se à noção de particularidade que em Geografia refere-se às formas e processos espaciais, que são resultado do trabalho (SILVA, 1980:270)” (SILVA, 1984, p. 100). Observa-se que as análises desenvolvidas no período são atravessadas pela articulação de categorias marxianas e se, embora de fato se possa observar que estas categorias não são “exclusivas” da conceptualidade característica do pensamento marxista, é em direção à significação que se lhes

<sup>32</sup> SILVA, (1984) A renovação geográfica no Brasil 1976/1983 (as geografias crítica e radical em uma perspectiva teórica).

tornou característica através desta filiação filosófica que conflui, reiteradamente, o enlace argumentativo de suas assertivas precursoras da reflexão ontológica sobre o espaço na Geografia. Assim, o autor, no artigo *Space as a category of analysis* (1982) a reboque da assertiva segundo a qual “a realidade mostra a si mesma por meio de formas e fenômenos” reconhece que as formas podem ser empíricas ou teóricas, passando em revista três manifestações fenomênicas acerca do espaço, quais sejam (i) o espaço em si; (ii) o espaço de ocorrência e; (iii) o espaço de manifestação. Ele assume que “Suas formas teóricas são o espaço de produção, o espaço de circulação, o espaço efetivo, o espaço potencial, o espaço a ser produzido, o espaço em produção e o espaço das *relações de produção*” (SILVA, 1982 e: I; apud SILVA, 1984, p. 121).

Por sua vez, no texto *As categorias como fundamentos do conhecimento geográfico*, publicado em 1983, o autor inicia sua reflexão questionando se as categorias são entes lógicos ou ontológicos – e se posiciona pela segunda hipótese, encaminhando sua contribuição à reflexão ontológica na Geografia, nos seguintes termos:

**O movimento da razão se dá como práxis** – a produção da teoria se relaciona à ontologia (como núcleo mesmo da teoria) – que implica a epistemologia, (como elaboração da teoria). [...] No entanto, o seu campo próprio é a ontologia, como lugar da teoria em si mesma. Então, é preciso não confundir a produção das categorias com a existência ontológica como fundamento da epistemologia. Do mesmo modo, é preciso não confundir sua existência ontológica com o seu manuseio pela epistemologia. Originalmente, as categorias são formas, modos do ser. Conforme a postura filosófica, ou são entes ideais produzidos pela razão ou determinações da existência. Como entes ideais produzidos pela razão, podem ser tomadas como entidades lógicas. Como determinações da existência, são modalidades ontológicas do ser. **A solução da questão, a nível da teoria, implica a consideração do primado da existência sobre a consciência.** Neste caso, as categorias devem ser consideradas entes ontológicos, que é o ponto de vista adotado aqui (SILVA, 1983, p. 26, grifo nosso).

A citação evoca, ainda que de modo tácito, a influência do *modus* característico de se tratar o questionamento ontológico sob influência do materialismo histórico marxista, notadamente no modo com o qual se posiciona em relação à fundamentação das categorias. Ela confere primazia à *práxis* no nível da elaboração da teoria, coadunando com “o primado da existência sobre a consciência”. Trata-se, assim, de uma distinção característica das posturas filosóficas *idealista e materialista* como abordagens alternativas para problematizar as categorias – na qual o autor torna evidente que a posição por ele assumida reverbera a passagem tornada

icônica na obra *A Ideologia Alemã*<sup>33</sup>, segundo a qual é a vida que determina a consciência e não o inverso. Isso quer dizer que, no que diz respeito à reflexão ontológica que Silva tem em vista para a renovação crítica da Geografia, o ponto de partida para qualquer investigação, seja ela filosófica ou científica, deveria ser aquela que partiria do “real” ou do “concreto” (em contraposição à contemplação da realidade), em direção ao ideal ou espiritual<sup>34</sup>. Na compreensão do materialismo histórico não se parte daquilo que se idealiza, pensa ou representa, mas do trabalho ativo, da *práxis*, da ação humana e do que se produz materialmente. Assim, a consciência perderia o seu caráter independente e passaria a ser um atributo da existência social.

Esse posicionamento, referido ao quadro do pensamento filosófico marxista, assumido por Silva, torna-se inequívoco, porquanto expresso cabalmente, na citação abaixo, também extraída do texto supracitado, evidenciando o grau de influência absolutamente decisivo que o vínculo à perspectiva marxista exerceu em sua reflexão ontológica:

**A categoria fundamental, por conseguinte, é o trabalho**, uma categoria universal concreta. O trabalho é exercido como relação com a natureza e como relação com os outros homens. Implica, pois, a existência da consciência e a representação do real. **O modo de produção abrange, então, a base econômica e suas representações políticas e ideológicas na consciência.**

**A produção do modo de produção é**, assim, sua reprodução contínua ao longo da História. **Essa reprodução é também produção e reprodução do espaço**; ou seja, **como espaço produzido**, que repercute sobre sua organização posterior, determinando-o.

**O espaço**, primeira categoria do pensamento geográfico, **é, portanto, categorialmente concebido como resultado do ato da produção**. Mas há aqui uma peculiaridade: o espaço produzido o é a partir do espaço existente, ou seja, da transformação do espaço anterior. Este último **pode ser a própria natureza ou o espaço já humanizado**, retransformado. Por isso, **produção do espaço e espaço produzido são dois momentos diversos de uma mesma sequência**: processo e estrutura. **O trabalho produz o espaço** a partir do espaço existente anteriormente e o resultado, como espaço produzido, repercute sobre o anterior. Quer dizer, o processo determina a estrutura, que se volta sobre aquele (SILVA, 1983, p. 32, grifo nosso).

A passagem é, sobretudo, de interesse especial para a problemática da presente dissertação, na medida em que revela o nexo entre a reflexão ontológica e a posição

<sup>33</sup> “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, 2007, p. 94).

<sup>34</sup> Trata-se de um ponto fundamental na filosofia de Marx e expressa sua ruptura com a tradição filosófica do idealismo alemão.



que se conquista à teoria da Geografia através da renovação do horizonte da crítica-radical, no que diz respeito ao modo de se considerar a relação sociedade e natureza. É, em essência, à partir da centralidade atribuída ao *trabalho*, que se redimensiona o modo de pensar a produção do espaço geográfico, atribuindo à produção social o papel de princípio de fundamentação ontológica do espaço somente *a partir do qual* se verifica a relação sociedade e natureza. O tema da relação sociedade e natureza adquire, assim, novos delineamentos através de um gesto de reflexão essencialmente ontológico. Segundo o geógrafo, “As categorias são, no princípio da reflexão, universais abstratos, que se transformam em universais concretos, sendo que *o trabalho* é o instrumento dessa transformação” (SILVA, 1983, p. 123).

A partir dos elementos da reflexão ontológica destacados no parágrafo acima será possível, mais adiante, encaminhar nossa análise para sublinhar uma outra influência, convergente ao horizonte filosófico marxista, que marcou profundamente a tratativa dispensada ao tema por Armando Corrêa da Silva – sem, contudo, denegar o caráter eclético que lhe caracteriza – qual seja: a influência da ontologia do ser social do filósofo marxista G. Lukács. Destaca-se, ainda, que através da influência deste filósofo sobre o autor que estamos analisando, sua ontologia do ser social irá afetar substantivamente outros pesquisadores que trataram o tema na ciência geográfica, promovendo a reprodução deste modo de tratar o assunto no bojo do horizonte da Geografia crítica-radical e seus desdobramentos subsequentes.<sup>35</sup>

Antes, contudo, de considerarmos especificamente os desdobramentos da reflexão ontológica impulsionada por Armando Corrêa da Silva, em sua interface com o pensamento marxista lukácsiano, devemos abrir uma frente de consideração de outro geógrafo – colega contemporâneo do prof. Armando – e que se notabilizou por sua vocação teórica na ciência geográfica e, de especial interesse para a nossa dissertação, contribuiu de modo direto e sistemático no sentido de fomentar, nesta

---

<sup>35</sup> O argumento do parágrafo precedente não está sugerindo que a reflexão ontológica impulsionada de modo precursor por Armando Corrêa da Silva e seus desdobramentos teóricos e metodológicos foram todos tributários exclusivamente da ontologia lukácsiana do ser social. Foi, contudo – e é isso que se quer registrar – um aspecto fundamental do perfil da reflexão ontológica constituído e reproduzido desde a renovação crítica encampado, por sua vez, por pesquisadores brasileiros dedicados à investigação teórica sobre o tema.

disciplina, a reflexão acerca da ontologia do espaço: trata-se de trazer à tona a contribuição marcante que Milton Santos dedicou ao assunto.

Tanto quanto em relação ao prof. Armando, também a obra de cunho teórico-metodológico de Milton Santos é marcada por um patente pluralismo de filiações e orientações filosóficas. Contudo, tanto quanto aquele autor, no que concerne estritamente ao âmbito temático que temos em foco nesta pesquisa, a saber, referido ao nexo entre reflexão acerca da ontologia do espaço geográfico e sua repercussão sobre a tratativa da relação sociedade e natureza, também em Milton Santos é patente, sobretudo entre as décadas de 1970 e 1980, a prevalência do pensamento marxista no que diz respeito às resoluções que estão à base de sua reflexão ontológica sobre o espaço na Geografia.<sup>36</sup>

A forma mais imediata de observar essa confluência assenta-se sobre a equivalência entre as realidades “espaço” e “sociedade” – equivalência esta que assume várias nuances, mais ou menos explícitas em termos de evocação de uma reflexão sobre a ontologia do espaço na Geografia. O fato é, contudo, que essas duas “realidades” são mutuamente requisitadas para um propósito de fundamentação ontológica recíproca. Em princípio, destacaremos textos que permitem aferir a existência dessa requisição de reciprocidade mútua entre espaço e sociedade para fins de provisão à teoria da Geografia de fundamentação ontológica. Mais adiante, contudo, destacaremos aquelas contribuições em que essa requisição é amparada por uma resolução direta sobre o *ser* em geral na obra do geógrafo.

Ressalte-se, assim, no sentido previamente indicado no parágrafo acima o artigo *Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método* (1977), no qual o geógrafo discute a categoria Formação Econômica e Social com vistas a colocar em perspectiva uma fundamentação teórica crítica do espaço geográfico, nos seguintes termos:

Como podemos esquecer por tanto tempo esta inseparabilidade das realidades e das noções de sociedade e espaço inerentes à categoria da formação social? Só o atraso teórico conhecido por essas duas noções pode explicar que não se tenha procurado reuni-las num conceito único.

---

<sup>36</sup> É fato que entre seus livros dedicados ao debate teórico-metodológico na Geografia publicados entre as décadas de 1970 e 1980 e sua última grande obra de cunho teórico-metodológico, *A Natureza do Espaço*, publicado em 1996, o caráter eclético das influências filosóficas torna-se nitidamente mais acentuado (MORAES, 200X). Esse quadro, contudo, não desabona a inferência de que, no que se restringe às resoluções ontológicas fundamentais, mesmo nesta última obra de síntese deva se reconhecer a manutenção de princípios estabelecidos desde a década de 1970 sobre o núcleo de fundamentação ontológica do espaço assumido pelo geógrafo.

Não se pode falar de uma lei separadora da evolução das formações espaciais. De fato, é de formações sócio-espaciais que se trata (SANTOS, 1977 b:13 apud SILVA, 1984).

A passagem acima citada é extraída de um texto cuja vinculação ao pensamento marxista é tão patente quanto, ao mesmo tempo, a reação crítica do geógrafo ao modo como os marxistas trataram a dimensão espacial da realidade. Não é, contudo, sobre essa reação crítica que cabe, no presente momento do trabalho, chamar à atenção, mas, sim, sobre o grau de penetração estrutural que o geógrafo acolhe das diretrizes do pensamento marxista, tal como registra na seguinte passagem: “É utilizando a noção do tempo histórico, fundamental no método marxista, que compreendemos por que algumas das interpretações de Marx se tornaram insuficientes; o método, portanto, permanece necessário” (SANTOS, 1977, p. 18). Sugerimos que será, sobretudo, em aspectos referentes às resoluções de caráter ontológico em geral e, mais especificamente, com vistas à fundamentação ontológica acerca da natureza do espaço geográfico em particular, que os vínculos com a filiação ao pensamento de Marx serão mais decisivos no projeto teórico-metodológico de Milton Santos. Não se está sugerindo que somente no que diz respeito à reflexão ontológica, a influência desse quadro filosófico permaneceu vigente para a obra do geógrafo – mas, sem dúvida, a vigência desta influência se revela, contundente, no âmbito das reflexões de caráter ontológico.

Três obras do geógrafo, publicadas ao longo de três décadas, revelam o elemento fundamental que foi mantido, no que concerne à reflexão acerca da ontologia em Geografia, em seu projeto dedicado às bases teórico-metodológicas da disciplina. São elas: *Por uma geografia nova* (1978); *Metamorfoses do espaço habitado* (1988); e *A natureza do espaço* (1996). Nelas, o tema da ontologia está exposto e sua perspectiva é expressamente declarada:

**Tudo, porém, tem início na realidade social**, como escreveu Sebag (1972, p. 62): “A primazia do ser vem do fato de que ele jamais é acabado e essa inconclusão se resolve no tempo”. **Se saímos da totalidade social é somente para tornar a ela. [...] O Ser é a sociedade total**; o tempo são os processos, e as funções, assim como as formas são a existência. As categorias do estudo do espaço são, pois, a totalidade e o tempo (SANTOS, 1978, p. 176; grifo nosso).

A noção de totalidade não é, senão, evocada para designar a “essência”, ou fundamento de tudo o que é: trata-se de um argumento cujo amparo não precisa ser buscado numa revisão da tradição filosófica ocidental, porquanto exprime uma

evidência amparada pela própria lógica da significação que a palavra mesma resguarda: totalidade diz respeito a tudo o que é. A palavra totalidade, guarda, portanto – ainda que de modo mitigado – um nexos intrínseco de significação com o próprio *ser*, na medida em que, tudo o que é, *íntegra, participa*, por assim, do *ser*, na mesma medida em que o *ser*, enquanto tal, diria respeito, em princípio, a tudo e qualquer coisa que seja (tudo o que é – é no *ser*, isto é, sendo).

É por isso que a noção de totalidade resguarda uma significação equivalente àquela que a noção de *ser* tradicionalmente exerceu na tradição filosófica ocidental – o de constituir o *fundamento* de tudo o que é – pelo fato evidente de *ser* tudo o que é. É nesse sentido, isto é, com vistas à reflexão ontológica que, sem transgressão interpretativa alguma, deve-se observar que a noção de totalidade é acionada, na codificação da linguagem teórica de Milton Santos, como um *pronome* equivalente ao *ser* enquanto tal. O nexos que se deve chamar à atenção é, contudo, o que se refere à intermediação entre *Totalidade-Sociedade*, que desempenhará um papel central para mediatizar o fundamento social da ontologia do espaço em Milton Santos – bem como de muitos teóricos filiados à vertente da renovação crítica na Geografia. No caso da obra deste geógrafo, esta intermediação – entre Totalidade/Ser; Sociedade e espaço – será consumada pela própria determinação social do *ser*, enquanto tal e, por extensão, do *ser* do espaço geográfico, em particular.

Consideremos, previamente, o modo com o qual o autor estabelece o nexos entre as noções de Totalidade e a dimensão social e, em seguida, suas repercussões sobre o tratamento da relação sociedade e natureza. Para tanto destaque-se a seguinte formulação do autor, publicada ao final da década de 1970:

**A noção de totalidade é inseparável da noção de estrutura**, sem o que estaremos trabalhando com uma totalidade cega e confusa. **Como a totalidade de que falamos é a totalidade social, as estruturas correspondentes são as estruturas sociais** (SANTOS, 1978, p.177; grifo nosso).

Assim concebida e determinada, a noção de totalidade enquanto totalidade social irá rotacionar toda a conceptualidade fundamental da teoria geral da Geografia proposta pelo autor – não somente o “*espaço geográfico*” e a relação entre a sociedade e natureza (como focalizaremos no que segue), mas tudo, inclusive o tempo, serão entidades apreendidas a partir da determinação social da totalidade. Assim, pois, o

tempo (a “mudança temporal”) se define como o funcionamento da estrutura social e como uma dinâmica interior ao sistema social (SANTOS, 1978). Sob essas coordenadas, torna manifesta a confluência entre a estruturação de seu pensamento como as premissas consagradas pelo materialismo histórico enquanto método de interpretação do real:

Nosso enfoque é fundamentalmente baseado no fato de ser **o espaço humano** reconhecido, tal qual **é, em qualquer que seja o período histórico**, como um **resultado da produção**. **O ato de produzir é igualmente o ato de produzir espaço**. [...] **Produzir e produzir espaço são dois atos indissociáveis**. **Pela produção o homem modifica a Natureza primeira**, a natureza bruta, a natureza natural [...] **É por essa forma que o espaço é criado como Natureza segunda**, natureza transformada, natureza social ou socializada. **O ato de produzir é, ao mesmo tempo, o ato de produzir espaço** (SANTOS, 1978, p. 161-163; grifo nosso).

Nesse sentido, Milton Santos enfatiza “a noção de formação social como categoria da realidade e como categoria analítica” enquanto “o meio mais adequado para ajudar na formulação de uma teoria espacial válida” (SANTOS, 1978, p. 201). O geógrafo dá continuidade à sua interpretação do fato espacial vinculando tal abordagem à relação sociedade – natureza, da seguinte maneira:

Acima de tudo, a base fundamental da explicação vem da produção, isto é, do trabalho do homem para transformar, segundo leis historicamente determinadas, o espaço com o qual o grupo se confronta. Aceitar esse enfoque equivale afastar de nossas análises esse perigo sempre presente, e sobre o qual devemos insistir, de encarar as relações Homem-Natureza como uma relação dualista, erro que tanto contribuiu para que a realidade fosse interpretada de forma deformada [...]. Na realidade, Natureza e Espaço são sinônimos, a partir do momento em que se considera a natureza como uma natureza transformada ou socializada, uma *Natureza Segunda*, para utilizar uma expressão de Marx para a qual nem os marxistas não geógrafos, nem os geógrafos marxistas parecem ter dado a merecida atenção (SANTOS, 1978, p. 201, grifo do autor).

Em outra contribuição intitulada *O espaço geográfico como categoria filosófica* (1982)<sup>37</sup>, o geógrafo afirma que “[...] o espaço dispõe de uma ordem e esta ordem não é natural, não é a ordem da coisa visível, em que tem um valor supostamente definitivo, como às vezes se atribuiu aos fatos naturais. Estaríamos fora da medida histórica. **A ordem do espaço é social**” (SANTOS, 1982, p. 43). Segundo o teórico, o ser é considerado como sendo dependente da forma, não existindo como “independência de conteúdo”. Ele diz:

<sup>37</sup> SANTOS, Milton. (org.). **Novos rumos da geografia brasileira**. São Paulo: HUCITEC, 1982.

**O espaço, resultado da produção, e cuja evolução é consequência das transformações do processo produtivo** em seus aspectos materiais ou imateriais, **é a expressão literal e também mais extensa dessa práxis humana** sem cuja ajuda a existência não pode ser entendida (SANTOS, 1982 c:50, Apud, SILVA, 1984, p. 121; grifo nosso).

Como pode ser observado, há uma relação direta entre o modo com o qual é determinada a significação última do espaço geográfico e a produção social. Os pressupostos ontológicos da abordagem crítica-radical correspondem a uma das perspectivas existentes de pensar a ontologia – no caso a perspectiva que se fundamenta na determinação social do ser, ou seja, na identificação da sociedade como o princípio que determina o conteúdo do ser, uma via francamente convergente com o materialismo histórico e dialético como método de interpretação do real.<sup>38</sup> “Tal conteúdo – a essência – pode ser comparado a uma sociedade em andamento, em evolução, em movimento” (SANTOS, 2014[1988], p. 31).<sup>39</sup> A equivalência entre *ser* e sociedade é, assim, explicitamente estabelecida logo em seguida, de modo cabal:

**O conteúdo corporificado, o ser já transformado em existência, é a sociedade já embutida nas formas geográficas, a sociedade transformada em espaço.** A fenomenologia do espírito de Hegel seria a transformação da sociedade total em espaço total. **A sociedade seria o ser, e o espaço seria a existência** (SANTOS, 2014[1988], p. 31).

Elaboradas em diferentes períodos ao longo de sua produção intelectual, as obras de Milton Santos revelam continuidades e mudanças no caminho do pensamento do teórico, influenciado por um quadro de referência filosófica bastante plural (1988)<sup>40</sup>. Neste quadro plural, a resolução ontológica, entretanto, permaneceu um atributo bastante afinado com as premissas da concepção materialista histórica e dialética marxista, mesmo nas décadas subsequentes. Essa constatação se verifica de modo bastante evidente, quando se constata que no desdobramento de sua obra, por mais pluralista que tenham sido as orientações que assumiu, permaneceu, no que diz respeito à dimensão referente às suas bases ontológicas, a perspectiva de apreensão do espaço geográfico – e, mesmo, do próprio *ser*, enquanto tal – socialmente determinado.

<sup>38</sup> Faz-se aqui o emprego da formulação “método de interpretação do real” enquanto equivalente a matriz filosófica (materialismo; existencialismo; fenomenologia; etc), conforme empregado por Moraes e Silva (1982), no livro “A Valorização do Espaço”.

<sup>39</sup> SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia / Milton Santos em colaboração com Denise Elias. – 6. ed. 2. reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

<sup>40</sup> Ver SANTOS (1988) *O Espaço Geográfico Como Categoria Filosófica*.

De fato, a contribuição de Milton Santos é emblemática e representativa de uma abordagem que institui direta e explicitamente a equivalência entre ser e sociedade e subsidia, dessa forma, a temática ontológica no Brasil. Contribui para “a instauração de um projeto ontológico de determinação social do ser do espaço, sob inspiração dominante – ainda que heterodoxa – no horizonte filosófico marxiano e seu *modus operandi* em relação à ontologia” (REIS, 2009, p.111).

Trata-se de uma perspectiva de elaboração ontológica do espaço que perpassa a contribuição teórica de Milton Santos. A filiação ao materialismo histórico e dialético acabou por predominar na reflexão sobre a ontologia do espaço, desde a instauração da crítica-radical na Geografia, bem como dos seus desdobramentos subsequentes mais recentes.

Para Milton Santos “a renovação da geografia passa pela depuração da noção de espaço e pela depuração de suas categorias de análise” (2014[1988], p. 30). Mais adiante, na obra intitulada *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção*, publicada em 1996, Milton Santos problematiza explicitamente o sentido ontológico do espaço. Para ele: “(...) as categorias de análise, formando sistema, devem esposar o conteúdo existencial, isto é, devem refletir a própria ontologia do espaço, a partir de estruturas internas a ele” (SANTOS, 1996, p.19).<sup>41</sup> Ao desenvolver a questão, o teórico afirma:

Se o ser é a existência em potência, segundo Sartre, e a existência é o ser em ato, **a sociedade seria assim o Ser e o espaço a Existência**. É o espaço que, afinal, permite à sociedade global realizar-se como fenômeno (SANTOS, 1996, p. 96; grifo nosso).<sup>42</sup>

Sob a influência e inspiração marxistas, a Geografia crítica se voltou, assim, substantivamente, para a apreensão do espaço tendo como cerne as contradições sociais materializadas no espaço e a especificidade dessa dimensão espacial sobre a reprodução e dinâmica social. Para o geógrafo, o espaço geográfico “é a síntese,

---

<sup>41</sup> Consideramos relevante fazer a seguinte nota a respeito do tratamento dispensado à fundamentação ontológica do espaço geográfico por Milton Santos, qual seja: o geógrafo se ocupa em explicitar uma definição formal sobre o “conceito de ontologia”. O significado por ele atribuído ao termo, desenvolvido ao longo de sua elaboração ontológica do espaço, é direcionado à apreensão da natureza do objeto da Geografia, juntamente com as categorias de análise necessárias ao seu entendimento (REIS, 2012). Não existe um esforço no sentido de qualificar o que seja propriamente ontologia, apesar de todo o seu comprometimento quanto à explicitação do ser do espaço.

<sup>42</sup> Registre-se que a influência maior de Sartre sobre a obra do geógrafo se deu à fase da virada “marxista” do filósofo francês – notadamente a partir da Crítica à Razão Dialética.

sempre provisória, entre o conteúdo social e as formas espaciais” (SANTOS, 1996, p. 88).

No que diz respeito à esfera ontológica da teoria, sob efeito da assimilação do horizonte de pensamento de Marx, a reflexão do espaço adquire amplitude e legitimidade e boa parte do debate subsequente (em pleno curso na disciplina), que sustenta pesquisas teóricas e estudos de caso, permanece largamente fundada nessa resolução ontológica tributária da determinação social do ser.

O desenvolvimento e fortalecimento destas reflexões através de trabalhos publicados sobre o assunto, desde o período da renovação crítica, foram ao mesmo tempo tributários da resolução ontológica nos termos acima qualificados, bem como, serviram, via de regra, para ratificar essa resolução, segundo a qual o ser é a sociedade. Uma via privilegiada dessa orientação de reflexão ontológica na Geografia, já mencionada de modo breve anteriormente, diz respeito à influência exercida pela obra do filósofo marxista G. Lukács *Ontologia do Ser Social* – cuja influência sobre a reflexão pioneira de Armando Correa da Silva foi significativa e, por isso, também teve ampla repercussão em contribuições que se dedicaram em dar continuidade à pesquisa sobre o assunto, incitados por seus trabalhos (MOREIRA, 2000; MARTINS, 2007; PEDROSA, 2012; CALÇAVARA, 2013), ainda que abarcando outras matrizes filosóficas.<sup>43</sup>

Nesse sentido, os desdobramentos da reflexão que associava Geografia e ontologia a partir das contribuições do prof. Armando, também foram marcados, ainda que em graus diferenciados, pela *ontologia do ser social* lukácsiana. Isso se verificou, de modo saliente, através de seus orientandos (da pós-graduação), entre os quais destacam-se as contribuições de Antonio Carlos Robert de Moraes e Ruy Moreira<sup>44</sup>.

Apesar de circunscrita ao artigo *Em Busca da Ontologia do Espaço*, publicado no Brasil numa coletânea organizada por Ruy Moreira, intitulada *Geografia: Teoria e Crítica – o saber posto em questão*, do ano de 1979, a contribuição de Antonio Carlos Robert Moraes à temática ontológica deve ser destacada – notadamente pela força que nela exerceu a influência pujante da ontologia do ser social lukacsiana sobre a questão da relação sociedade e natureza, fundada no trabalho social. Para conjecturar uma teoria sobre o espaço para a Geografia, fundamentada no

<sup>43</sup> Ver SILVA (1979) *O espaço como ser: uma auto-avaliação crítica*.

<sup>44</sup> Ver MARTINS (2007).



materialismo histórico, Moraes não o faz apenas sob influência dos clássicos do marxismo, mas, sobretudo, de seus princípios e procedimentos analítico e explicativo frente à realidade. De acordo com o autor:

Se em Marx, Engels e Lenin encontramos preciosos indicadores para o estudo e a compreensão do espaço, é sem dúvida na obra de Lukács que estão contidas as mais importantes considerações metodológicas para o encaminhamento de nosso estudo. Não que o autor trate do espaço diretamente, mas pelo fato do filósofo húngaro refletir sobre as questões gerais (de método e concepção) às quais já aludimos, explicitamente a possibilidade de se estudar os seres individualizados, de existência e formas de manifestação específicas (MORAES, 1982[1979], p. 68).

A menção à metodologia de Lukács evidencia os contornos que a reflexão ontológica sobre o espaço geográfico assumiu na contribuição de Moraes (1982), para quem a proposta lukacsiana:

[...] referenda (elucida) o primado gnoseológico da existência, reforçando o fundamental materialista da anterioridade do ser em relação à consciência. Assim **as coisas têm uma existência anterior e exterior às representações** que os homens delas fazem. **Esta prioridade e exterioridade do real frente ao conhecimento é um dos pontos basilares da proposta lukacsiana** (MORAES, 1982[1979], p. 68; grifo nosso).

Na citação acima é patente a penetração do horizonte filosófico do materialismo histórico de Marx sobre o tema, sendo sobretudo saliente o postulado do primado da existência sobre a consciência. Este é o modo com o qual a ontologia do espaço será desenvolvida sob as diretrizes estritas da tratativa que o filósofo marxista húngaro imputa à reflexão ontológica:

Tentemos remeter à problemática do espaço a proposta lukacsiana. Assim, iniciar a busca da ontologia do espaço. Desde logo devemos admitir 'o espaço enquanto natureza em si', como existência objetiva anterior ao homem, manifestação de formas da materialidade inorgânica e orgânica, engendrado numa história natural, onde as transformações ocorrem sem a impulsão finalística. Este espaço é uma realidade fáctica, o reino absoluto da causalidade. Em termos lógicos e históricos, admitimos que é nesta realidade que se forma o ser social, forma mais elevada da materialidade. Este transforma teleologicamente (com finalidade) o mundo externo através do seu trabalho. Apropria e transforma este espaço natural, imprimindo-lhe sua marca faz dos objetos naturais formas úteis à vida humana. O apropriar-se do espaço concreto implica na elaboração de categorias lógicas sobre o espaço. Num momento de parco desenvolvimento das forças produtivas da humanidade, esta reflexão se faz por via empírica, utilitária. A elevação deste pensamento, com a construção de categorias mais específicas, e a apreensão de conexões mais mediatizadas remetem ao desenvolvimento da apropriação real, do grau de transformação do meio, ao afastamento do limite natural. Noções como distância, extensão, fronteira, assim como a consciência do espaço grupal e a demarcação do domínio territorial são engendradas no trabalho social, são ilações da prática. Esta breve apreciação já nos permite diluir um nó górdio da reflexão geográfica: a oposição entre a definição lógica e a definição empírica do

objeto da geografia. Para a primeira o objeto, o espaço, seria uma categoria lógica (na linha kantiana de uma categoria do entendimento); para a segunda o objeto seria a superfície terrestre, uma categoria empírica (por exemplo, na definição da geografia clássica francesa). Como foi colocada a questão, supera-se a dicotomia racionalismo x empirismo, realçando o caráter formal das duas soluções. **Mediatizada pelo processo histórico de instalação da humanidade sobre o globo, a apreensão do espaço se faz calcada na apropriação; este é posto como categoria histórico-concreta, remetendo a um ser em movimento. O ser já não é uma “natureza em si” mas uma “natureza para o homem” e cada vez mais um trabalho do homem imbuído do movimento e da dinâmica própria da materialidade social** (MORAES, 1982[1979], p. 71-72, grifo nosso).

Esse perfil de reflexão ontológica sobre o espaço geográfico permite encaminhar a análise para seus desdobramentos sobre a temática da relação sociedade-natureza na renovação crítica da Geografia. A citação exemplifica o modo com o qual este horizonte da Geografia, sob o viés da ontologia marxista de Lukács, libera uma determinação teórico-conceitual sobre o espaço, a natureza, o trabalho e, por conseguinte, sobre a relação sociedade-natureza. Dando sequência à análise do texto, caberia destacar a seguinte passagem:

Postos nestes termos, o natural vai ser visto como potencialidade substantivada na apropriação humana. O ser social, forma mais elevada da materialidade, direciona as manifestações da realidade orgânica e inorgânica com sua ação transformadora. A materialidade orgânica e inorgânica apresenta-se no homem como necessidades (o reproduzir sua vida animal), uma natureza interna. A natureza externa é dada como material para a ação, sobre o qual o homem se debruça, conhece e impulsiona uma proposta finalística. Na obra transformada (o produto do intercâmbio material), temos a unidade do natural e do social, mantendo sua diferenciação enquanto causalidade e teleologia; no próprio homem, a dialética da necessidade-liberdade, mediatizada pelas condições naturais e históricas. Desde logo, homem e natureza já estão colocados em relação na perspectiva da ontologia do espaço (MORAES, 1982[1979], p. 72-73).

O modo com o qual a reflexão ontológica na Geografia foi desenvolvida sob a inspiração marxista divisou uma forma de pensar a relação sociedade-natureza fundamentada no trabalho enquanto fonte do metabolismo da materialidade orgânica e inorgânica transformada em materialidade social – isto é, o trabalho como princípio fundacional da relação entre o homem e a natureza: uma unidade enquanto totalidade concreta. Trata-se de um projeto de fundamentação ontológica da teoria do espaço geográfico fundamentado na ontologia do ser social lukácsiana que – é de fundamental importância sublinhar – se desenvolve *a partir* de uma posição resoluta sobre o sentido do *ser*, como fica patente na citação abaixo:

O ser é apreendido como processo histórico-concreto de valorização do espaço, parte movente movida da totalidade social [...].

Concebendo o ser como a valorização do espaço, cabe estabelecer através de quais mediações o modo de produção lhe determina o movimento (MORAES, 1982[1979], p. 72-73).

Moraes descreve o solo ontológico no qual se fundamenta a compreensão do sentido do ser socialmente determinado. Para tanto ele exprime-se nos seguintes termos:

O trabalho define a materialidade social pois apenas nele há uma perspectiva finalista, uma teleologia. No ato do trabalho, diferenciam-se a ação e o pensamento; este, uma interioridade do sujeito, deve-se rejeitar à causalidade do mundo exterior se quiser concretizar seus fins (MORAES, 1982[1979], p. 70).

Em 1982, no artigo intitulado *A geografia tradicional e sua renovação*, Moraes demonstra constância em sua inclinação teórico-metodológica no que diz respeito ao tratamento dado ao espaço:

[...] cabe explicar as formas concretas de organização do espaço como manifestação de processos sociais, assim articuladas e determinadas pelo modo de produção que se engendrou e desenvolve. Tem-se a valorização do espaço como o enunciado mais amplo do temário geográfico, pois apreende a concepção de processo, e refere-se às categorias valor e trabalho, fundamentais na análise de qualquer forma da materialidade social, relacionando-as à categoria mais abrangente do pensamento geográfico. A valorização do espaço, enquanto processo geral, manifesta-se em formações territoriais particulares, cuja explicação pede o concurso da análise histórica e da avaliação das características naturais da área enfocada (MORAES, 1982:44 apud SILVA, 1984, p.89-90).

É possível identificar um padrão de leitura quando descrevemos as publicações dos teóricos relacionados à Geografia crítica-radical que vinculam os processos sociais e espaciais e estabelecem a equivalência entre ser e sociedade, como ponto de partida e fio condutor da reflexão sobre a ontologia do espaço. Trata-se de uma abordagem recorrentemente presente nas obras – e que incide na determinação social do ser do espaço (REIS, 2009, 2012, 2013).

A influência precursora de Armando Corrêa da Silva, no que diz respeito à ontologia do espaço na Geografia, também se faz notar na contribuição de Ruy Moreira – outro orientando seu, que desempenhará papel de indiscutível importância para a renovação crítica na Geografia brasileira. As reflexões iniciais sobre o espaço desenvolvidas pelo geógrafo foram, igualmente, permeadas e orientadas pelo mesmo teor crítico dos debates<sup>45</sup> que compuseram, sobretudo, a renovação da Geografia.

---

<sup>45</sup> Ver Moreira (2000).

Os argumentos comuns dos geógrafos que representaram a vertente crítica-radical apontam uma similitude fundamental que é a influência, declarada expressamente ou não, do acento marxista (Silva, 1984<sup>46</sup>; Gomes, 1996; Moreira, 2000; Diniz Filho, 2002). Ruy Moreira está entre os teóricos que desenvolveram algumas das mais representativas propostas de formulação teórica do espaço geográfico, que tinham como núcleo central conceitos e proposições marxistas. Isto, por sua vez, deu corpo a uma forma que assumiu grande penetração à condução e produção do conhecimento geográfico.

No artigo *A geografia serve para desvendar máscaras sociais (ou para repensar a geografia)* (1979), Ruy Moreira propõe novas bases para o tratamento do espaço e fala em “desmistificação”. O autor ressalta a intrínseca relação existente entre os elementos que compõem o espaço geográfico e propõe a construção de uma teoria baseada na junção de três aspectos de uma mesma realidade:

[...] a geografia, através da análise dialética do arranjo do espaço, serve para desvendar máscaras sociais, vale dizer, para desvendar as relações de classes que produzem esse arranjo. É nossa opinião que por detrás de todo arranjo espacial estão relações sociais, que nas condições históricas do presente são relações de classes (MOREIRA, 1979, p. 2).

O espaço é o objeto da geografia, o conhecimento da natureza e leis dos movimentos da formação econômico-social é o seu objetivo. O espaço geográfico é o espaço interdisciplinar da geografia. É a categoria por intermédio da qual se busca apreender os movimentos do todo: a formação econômico-social. (Idem, p. 5).

O que propomos é a construção de uma teoria do espaço que se fundamente em três categorias de totalidade, que são três facetas de uma mesma realidade: a formação espacial, a formação econômico-social e o modo de produção. O conceito de formação espacial passa pelos conceitos de formação econômico-social e de modo de produção e, mais ainda, pela forma como se articulam estes dois.

[...] a formação espacial é a própria formação econômico-social, espacializada. A formação econômico-social define-se como "uma totalidade social concreta" [...] (Idem, p. 23).

O autor indica, acima, para a construção teórica do espaço e o conhecimento do real, uma articulação com as categorias da formação econômico-social e do modo de produção, sem as quais não se chegaria à compreensão do conceito, forma e processos da formação espacial. A importância que assume o viés econômico e político para a análise do espaço é clara, uma vez que os movimentos do todo são, necessariamente, apreendidos por meio da formação econômico-social.

<sup>46</sup> O autor elenca inúmeras categorias, que pertencem principalmente ao marxismo, utilizadas na produção geográfica brasileira dos anos 1976-83 pelos teóricos que formaram o horizonte da crítica radical, que o levaram à conclusão que “A situação do discurso crítico radical é, então, a de uma frente ideológica polarizada pelas categorias do materialismo histórico e dialético” (Silva, 1984, p. 133).

Consoante a esta orientação, no artigo *Geografia e práxis: algumas questões* (1980), Ruy Moreira assume a seguinte posição: “uma teoria do espaço é uma teoria da sociedade” (MOREIRA, 1980 a; p. 278). A natureza e o homem formam o par de base do universo real-epistêmico que cabe à Geografia investigar e o espaço adquire uma conotação unificadora. O teórico elucida a questão da relação sociedade-natureza, nos seguintes termos:

Assim, antes que uma soma matemática de dois lados, a unidade homem-natureza é o tema que na verdade aparece na forma temática do espaço. Este encontro é visto como o processo de mudança qualitativa em que uma forma material, a forma-natureza, transmuta-se em uma segunda, a forma-homem-em-sociedade, diante da mediação do espaço. Antes que uma dicotomia que se estiola a seguir numa pulverização interminável, é um todo diferenciado que se resolve em unidade, a unidade espacial constitutiva da sociedade humana na História. **A sociedade, assim, aparece como um real natural-social que, ao mesmo tempo que contém como segunda, nega e reafirma a primeira natureza através de sua construção como espaço** (MOREIRA, 1980 a, p. 25; grifo nosso).

No mesmo artigo, Moreira aponta que a relação homem-meio é, na verdade, uma relação sociedade-natureza concebida como totalidade estruturada de relações (MOREIRA, 1980). Segundo o autor, o processo de socialização da natureza materializa-se nesta totalidade estrutural – com determinantes sociais (MOREIRA, 1980). O geógrafo diz:

**O espaço é então a totalidade estruturada de relações, dialeticamente complexa e historicamente determinada, na forma do qual reside o amálgama do entrecruzamento entre a primeira e a segunda natureza, porque é por seu meio que homem e natureza em sua relação recíproca se separam e se reaglutinam, a cada momento do movimento da reprodução cíclica da sociedade.**

A equação, assim, está feita. **É na forma do espaço que história do homem e história da natureza se confundem numa só história.** História da conversão recíproca das formas naturais em formas sociais e das formas sociais em formas naturais no processo pelo qual o homem transforma a natureza (a primeira natureza transformada em segunda: frequentemente nos esquecemos de que uma mesa, uma construção, um pão, uma estrada, um trator, um aparelho doméstico, objetos espaciais e o próprio homem não são mais que formas socializadas da natureza), transformando-se a si mesmo (a segunda natureza, predisposta a relançar-se como primeira). O homem humaniza a natureza e a natureza naturiza o homem num movimento em que por meio da rearrumação da paisagem pelo trabalho este hominiza a natureza, ao mesmo tempo que hominiza-se a si mesmo. Uma história, no fundo, de transformação recíproca e em caráter contínuo e permanente da natureza e do homem em sociedade, segundo cada contexto de recorte de espaço da superfície terrestre.

**O espaço geográfico é assim produto e ao mesmo tempo o elemento determinante do movimento, o resultado da socialização da natureza e a própria totalidade que organiza a dialética da humanização-naturização enquanto processo, num caráter de permanente continuidade. E que teórica e metodologicamente assim aparece como uma estrutura ora determinada e ora determinante, sobredeterminante**

**do movimento como um todo. Um todo arrumado como uma formação socioespacial (Santos, 1978) (MOREIRA, 1980, p. 26; grifo nosso).**

Assim, o espaço geográfico é o resultado da própria totalidade dialética da “humanização-naturização”, que aparece como estrutura determinada e determinante, do movimento como um todo. Esse padrão interpretativo acerca da determinação teórico-conceitual do espaço geográfico, bem como acerca do nexos sociedade-natureza, é mantido em uma enorme diversidade de publicações que tratam diretamente do tema, na vasta obra do autor. Assim, por exemplo, no texto intitulado *Geografia meio, ecologia, ideologia: a ‘totalidade homem–meio’ hoje* (1980), o autor argumenta que o problema da abordagem da totalidade implica em considerar que “[...] a compreensão do todo pressupõe a reflexão do seu processo de produção-reprodução pela dialética do trabalho, do movimento que determina o caráter real, concreto, da totalidade” (MOREIRA, 1980 b:245 Apud SILVA, 1984, p. 106).

No ano de 1982 foi publicada a coletânea *Geografia: teoria e crítica. O saber posto em questão*, organizada por Ruy Moreira, que reunia artigos novos e alguns textos já expostos anteriormente, que manifestam o mesmo perfil de orientação teórico-metodológica. Também nesse ano foi publicado o artigo *Repensando a geografia*, que prossegue o debate a respeito do arranjo espacial – no qual é de fundamental importância para nós evidenciar o modo com o qual, a partir de uma posição teórico-conceitual acerca da natureza do espaço, se estrutura a articulação entre sociedade-natureza, nos seguintes termos:

O arranjo do espaço geográfico exprime o ‘modo de socialização’ da natureza. Tal o modo de produção, tal será o espaço geográfico. **O processo de socialização da natureza pelo trabalho social, ou seja, a transformação da história natural em história dos homens (ou da história dos homens em história natural) implica uma estrutura de relações sob determinação do social.** E é esta estrutura complexa e em perpétuo movimento dialético que conhecemos sob a designação de espaço geográfico. [...] **O espaço é a sociedade** vista como sua expressão material visível. **A sociedade é a essência, de que o espaço geográfico é a aparência**, encerrando esta síntese o fundamento da teoria e do método geográfico (MOREIRA, 1982:35/6; apud SILVA, 1984, p.110, grifo nosso).

Em sua trajetória, Ruy Moreira se destaca pela abordagem heterodoxa com a qual deu continuidade às proposições ontológicas sobre o espaço (MOREIRA, 1997, 1998, 1999, 2002, 2004, 2005, 2007, 2010 e 2012). Mas, apesar do alargamento de orientações que traz à reflexão ontológica, as formulações permanecem significativamente orientadas, em essência, pelo materialismo histórico e dialético

marxista. Também neste autor, assim como em Armando Corrêa da Silva e em Antonio Carlos Robert de Moraes é possível perceber a inserção recorrente do instrumental marxista sob influência da ontologia do ser social de Lukács (MOREIRA, 2004, 2005, 2007; 2010; 2012). No artigo *Da região à rede e ao lugar: a nova realidade e o novo olhar geográfico sobre o mundo* (elaborado originalmente em 1997 e depois revisto e ampliado por ele próprio para publicação em 2007), o autor declara, diante de uma realidade em transformação, a necessidade da Geografia em clarificar o conceito e o papel teórico do espaço geográfico. Na análise da *ontologia do espaço*, Moreira explicita:

O trabalho é o ato do homem de ir à natureza e trazê-la para si. Assim inicia-se a ambientalização (MOREIRA, 2001). [...] pela domesticação e a seguir pela aclimatação o homem vai modificando a natureza e modificando-se a si mesmo. [...] o homem inicia seu processo de hominização, definido mediante seu enraizamento cultural que vai saindo da relação metabólica, fruto da relação de ambientalização e do enraizamento territorial que daí deriva. [...] E, então, dá início às grandes civilizações da história. É pelo metabolismo do trabalho, portanto, que a coabitação se estabelece, o mundo aparece como construção do homem e o espaço se clarifica como um campo simbólico com toda a sua riqueza de significados (LEFEBVRE, 1983). Um significado que só pode ser para o homem. Enquanto isto não acontece, a relação homem-espaço-mundo é uma duplicidade do de dentro e do de fora, até que **a troca metabólica funde o homem e o mundo num mundo-do-homem** (MOREIRA, 2004a e 2004b). E, é isto a geograficidade (MOREIRA, 2007, p. 64-5).

Merece destaque a constatação de que as abordagens sobre a ontologia do espaço assumem os mesmos contornos na percepção dos geógrafos brasileiros que lidam com o problema da fundamentação ontológica do espaço na Geografia, sob o ponto de vista marxista. Há uma nítida sintonia, bastante afinada – a despeito de eventuais diferenças – acerca do teor das reflexões sobre a ontologia do espaço apresentadas acima, nas formulações dos geógrafos já aludidos. Tratam-se de formulações dedicadas à ontologia do espaço nas quais, via de regra, à produção social (em seus múltiplos correlatos conceituais) é reservada um papel de centralidade fundacional inequívoca para a teoria crítica da Geografia – que passa a ser reproduzida, difundida e assimilada “*moto continuum*” em toda uma ampla gama de trabalhos alinhados com a orientação crítica desta disciplina.

Ruy Moreira estabelece uma interlocução com o pensamento de Lukács – notadamente a sua versão geográfica da categoria lukacsiana de sociabilidade, a saber, a geograficidade, na qual se dá o encadeamento entre a reflexão ontológica

sob a diretriz do filósofo marxista e a relação sociedade-natureza na Geografia.<sup>47</sup> Este desdobramento conceitual merece ser destacado, porquanto diz respeito à problemática da presente dissertação. Para tanto, recorre-se, entre outras publicações do geógrafo, ao artigo *Marxismo e geografia (A Geograficidade e o diálogo das Ontologias)* (2004), no qual lê-se:

No caso do homem, a geograficidade é a forma como a hominização enquanto essência do metabolismo exprime-se sua existência na forma do espaço. A geograficidade do homem é então a forma como a liberdade da necessidade emerge e se realiza através da forma concreta de existência espacial na sociedade. Clarifica-se, por fim, o caráter histórico da realidade ontológica. Sabemos que a liberdade da necessidade não se concretiza como realidade nas sociedades de classes, onde a propriedade privada do processo da produção e da distribuição da riqueza, a partir da apropriação privada dos meios de produção, em que se inclui a natureza, inviabiliza a hominização do homem de forma plena. E sabemos o papel de classes conferido ao metabolismo espacial nesse bloqueamento: a impulsão, a regulação e o controle que são próprios do metabolismo do trabalho, penetrado da estrutura social do capitalismo, através da propriedade privada e da metamorfose que converte riqueza e valor-de-uso em valor e capital, direciona a organização e o arranjo espacial da relação homem-meio no sentido da regulação da reprodutibilidade das relações de trabalho do capitalismo com fins da acumulação do capital. **Assim definindo-se uma ontologia do ser social clara e historicamente determinada** (MOREIRA, 2004, p. 34-35; grifo nosso).

A determinação social do *ser* constituiu, assim, o elemento fundamental por meio do qual o pensamento lukácsiano sustentaria o encadeamento da reflexão sobre a ontologia do espaço nesta vertente da Geografia. Nesse sentido, poder-se-ia sugerir que, em certa medida, a renovação crítica-radical foi tanto a fonte dessa orientação para se pensar a ontologia do espaço na Geografia quanto, igualmente, foi dependente da instauração de um projeto ontológico de determinação social do *ser* (convergente ao pensamento marxista), para efetivar-se em termos epistemológicos.

A centralidade do trabalho, enquanto “categoria” ontológica basilar, está na transposição do ser meramente natural para o ser social. Há uma distinção entre os seres humanos e os animais, e o trabalho, nesse sentido, exerce um papel central. Essa distinção começa quando os homens iniciam a atividade humana produtiva, ou

---

<sup>47</sup> No conceito de Geograficidade formulado pelo teórico para subsidiar suas proposições ontológicas sobre o espaço, o recurso ao materialismo histórico e dialético, embora de fundamental importância, é apresentado como uma influência a mais, porquanto o geógrafo associa outras perspectivas filosóficas à sua reflexão. Cabe ressaltar, entretanto, que o desdobramento da reflexão desenvolvida pelo geógrafo (2010) através da noção de *geograficidade*, é uma associação direta às noções de *sociabilidade* e *metabolismo* (do trabalho) desenvolvidas por Lukács.



seja, a produção dos seus meios de subsistência. Para elucidar esta questão, Moreira recorre à Marx:

Clarifiquemos, em primeiro lugar, o caráter metabólico. "Antes de tudo", o trabalho é, diz Marx, uma relação de intercâmbio, um "intercâmbio material" que se passa entre o homem e as formas-forças naturais situadas dentro da própria natureza. Uma relação e uma troca de forças intra-natureza, e então de formas e conteúdos entre entes naturais, numa explicitação de suas essências. Essências naturais de braços e pernas, cabeça e mãos que interagem numa reciprocidade interativo-integrativa com corpos de conteúdos essencialmente naturais. A seguir, o caráter teleológico. **O trabalho é uma interferência do homem orientado no sentido consciente da reprodutibilidade da história natural agora como um processo de história socialmente humanizada, a reprodutibilidade social do homem se fazendo na concomitância da reprodutibilidade múltipla dos demais entes das coisas naturais.** Realiza-se assim a diferença. A teleologia da reprodução do homem, que inexiste no plano das forças e corpos orgânicos e inorgânicos da natureza, socializa e dá novo rumo ao próprio processo da evolução da natureza. **O metabolismo que transforma o homem, transforma a totalidade da natureza com que ele convive, o algo que se dá com a natureza-homem assim também se dá com as formas de natureza-natureza da natureza. Por fim, o caráter de salto ontológico. O homem socializa-se, socializando a natureza mesmo que diferenciadamente** (diga-se, de passagem, que a socialização é um processo inerentemente presente à natureza; não é só o homem que metabolicamente muda e dá uma forma de face nova ao conteúdo natural das coisas da natureza, não só ele introduz produz trabalho, mas somente ele dispõe da capacidade de fazer a história natural mudar de qualidade e tornar-se uma história social da natureza). **E, então, de realizar o salto ontológico do ser natural no ser social, mudando a relação de essência e existência sua e das próprias formas da natureza** (MOREIRA, 2004, p.33; grifo nosso).

Mediante os fundamentos teóricos norteados pelo marxismo e seguindo o curso das transformações que ocorreram na forma como foi elaborado o conceito de espaço geográfico (na análise e compreensão da realidade concreta), à noção de produção social do real é alçada uma posição absolutamente central no bojo da fundamentação teórico-metodológica da Geografia. O desenvolvimento da reflexão segue orientado pela ontologia lukácsiana, enquanto ponto de convergência das ontologias na Geografia.

### 3. 2. A Produção social como fundamento da relação sociedade-natureza

A fundamentação ontológica se inicia na Geografia desde uma concepção da relação sociedade-natureza como sendo dois domínios separados e um impulso no sentido de unificá-los é dado a partir da reelaboração conceitual do espaço.

Reinterpretados sob o impulso do desenvolvimento dialético, natureza e espaço são redefinidos, tornam-se sinônimos.<sup>48</sup>

Em essência, na Geografia, o que passa a existir é a absoluta prioridade social frente à natureza e ao espaço. O fato de chegar a essa conclusão, entretanto, não nos permitiria ir além do tratamento dualístico da relação sociedade-natureza. O que se apresenta, pois com a ideia de produção social é notadamente distinto e a tentativa aqui é mostrar a relação concreta pela qual a natureza assume essa prioridade social, até tornar-se uma totalidade socialmente determinada. Ocorre uma transposição conceitual da natureza, que incide numa visão da natureza cada vez mais sofisticada e complexa, dialeticamente.

Para o marxismo, a relação com a natureza é um resultado tanto histórico, quanto lógico e a prioridade social da natureza origina-se tão logo o homem começa a se desenvolver. O movimento processual até alcançar o ser social é naturalmente histórico. A unidade social é historicamente natural.

Como foi evidenciado acima, seguindo a abordagem da reflexão ontológica do espaço instaurada pelo horizonte da crítica-radical em sua vertente de inspiração precipuamente marxista, o fundamento da relação entre sociedade-natureza se faz através do trabalho, visto como relação social de produção e característico do modo de produção correlato. Para Ruy Moreira (2004), sob uma perspectiva ontológica, a natureza, o trabalho e o homem são as três categorias gerais que o marxismo e a Geografia têm em comum, embora elas não sejam idênticas em cada um destes âmbitos. O teórico esclarece:

Não é coincidente a visão que têm da natureza: a natureza na geografia é um substrato e arsenal de recursos naturais úteis para fins de subsistência e sobrevivência dos homens em sociedade; no marxismo, é uma categoria antes de mais nada ontológica, que adquire sentido econômico na vida prática enquanto valor-de-uso e valor-de-troca. Há no plano prático do cotidiano das sociedades uma identificação de olhares que talvez seja fruto da identidade comum de Marx e geógrafos com a concepção de geografia vinda de Carl Ritter, Hegel por detrás, já analisada por Santos (1978). O marxismo abre-se, portanto, para uma concepção mais lata de natureza que a da geografia, pondo-a para além da dimensão gnoseológica, ao situa-la no interior do metabolismo do trabalho, e, então, como antropologia e fundamento da constituição ontológica do ser do homem.

Mas são dissonantes, sobretudo, quanto à concepção de trabalho e de homem. O trabalho é concebido pelos geógrafos como a pletora das atividades por intermédio das quais os homens transformam a natureza-arsenal em meios de vida e sobrevivência, pondo nesse plano prático a relação homem-meio. Nesta forma de entendimento, homem e meio se

---

<sup>48</sup> Cf. Santos (1978, p. 201).

relacionam pela mediação do trabalho, concebendo-se o trabalho como uma categoria da mediação. Já os marxistas vêem o trabalho como a relação metabólica homem-meio mediante o qual se dá o processo da hominização do homem via a ação trabalho pelo próprio homem. Homem e meio interacionam numa relação de troca metabólica, sendo o trabalho este metabolismo, uma categoria de sentido antroponológico, como mencionado. Trata-se de uma centralidade ontológica do trabalho por muito tempo obscurecida pela simplificação econômica, que aproximou o conceito do trabalho no marxismo do sentido de mediação econômica, tão cara à geografia.

Já no conceito do homem, se para os marxistas há nítida clareza conceitual já a partir da sua condição de sujeito e objeto da sua própria história, num processo auto-poietico, para os geógrafos o homem é uma categoria de concepção plural e vaga - indo desde o homem-habitante ao homem-população -, sendo a mais vaga talvez dentro o universo dos conceitos-chave com que seu pensamento opera em sua busca da compreensão do mundo (MOREIRA, 2004, p. 23-24).

Se por um lado, a Geografia encontrou no marxismo estímulo à renovação teórica e à ampliação das perspectivas para tratar toda uma gama de problemas de cunho teórico-metodológicos herdados da tradição desta ciência, por outro, essa ampliação de perspectivas se efetivou, prevalentemente, sob estreita conciliação com a orientação do viés marxista (seja através do método, seja por meio das categorias de análise). Ocorre, assim, um alargamento de dimensão epistemológica (que reestrutura o modo com o qual se apreende ora a natureza ora a sociedade), pois que, diretamente vinculado às transformações provocadas pelos metabolismos originados do *trabalho*, transforma o olhar do geógrafo crítico-radical também em sua trajetória recente.<sup>49</sup> O resultado é ontologicamente diferente, dependendo não só do viés teórico pressuposto na análise mas, também, das características societárias da sociedade analisada. Moreira (2004) explica isso como dois metabolismos distintos. Diz o autor:

Pode-se, assim, também fazer uma distinção processual do metabolismo do trabalho em um metabolismo ambiental e um metabolismo espacial, numa concepção em que podem mostrar-se uma só unidade ou uma dualidade dicotômica, a depender do caráter social da sociedade. Numa sociedade técnica ambientalmente ambientada, são elas duas faces de um só metabolismo do trabalho, que se expressam então num mesmo visual da paisagem; mas nas sociedades técnicas ambientalmente desambientadas, viram dois movimentos que se mostram dicotômicos, dando na duplicidade histórica das paisagens naturais e paisagens humanizadas dos geógrafos de ontem, ou na paisagem da primeira natureza e paisagem da segunda natureza, ou paisagens naturais e paisagens socialmente produzidas, dos

<sup>49</sup> Moreira (2004) destaca dois momentos em que houve o encontro entre o marxismo e a geografia na história do pensamento geográfico. O primeiro, na década dos anos cinquenta, com o grupo dos geógrafos franceses da geografia ativa (em oposição à geografia aplicada). O segundo, nos anos setenta, com o grupo da geografia crítica e radical. “O primeiro momento centrou-se essencialmente no terreno da teoria do conhecimento. O segundo incursiona para mais além, ensaiando entrar no terreno da ontologia” (MOREIRA, 2004, p. 21).

ensaios da renovação dos anos setenta, de certo modo igualmente dicotômicas quanto ao metabolismo dinâmico do trabalho.

**Na fase da "geografia radical/crítica" um esforço de unificação é feito através dos conceitos de espaço pelo lado da ação do homem e do meio ambiente pelo lado da ação da natureza, espaço e meio ambiente unificando-se no limiar do plano concreto dos territórios. As categorias econômicas de viés territorial, a exemplo da renda fundiária, são mobilizadas para este mister integralizante.**

Deu numa economia do espaço, de um lado e do outro, num viés teórico centrado no emprego das categorias do valor, da propriedade e da ação genética do trabalho, estruturadoras da totalidade vista como formação socioespacial. Há, todavia, o lado positivo da teoria. **Nesta perspectiva, a organização geográfica da sociedade é um processo de valorização do espaço, isto é, de construção do espaço como movimento-produto da ação do valor enquanto conteúdo-chave da reprodução ampliada do capital, à qual é atribuída a condição de categoria central da constituição e articulação total da sociedade. Uma trama econômica prende então espacialmente os homens a uma sociedade centrada nas relações de classes e do capital** (Moreira, 2004, p. 26-7; grifo nosso).

Segundo Moreira, as paisagens naturais e paisagens socialmente produzidas são examinadas nos ensaios da renovação dos anos setenta, a partir de um esforço de unificação através dos conceitos de espaço, pelo lado da ação do homem e de meio ambiente, pelo lado da ação da natureza. Assim, espaço e meio ambiente são conceitos que tentam unificar a concepção dualista e dicotômica entre sociedade e natureza. As categorias econômicas ou do valor são empregadas para integralizar a totalidade social passando o espaço a ser compreendido como estrutura social.

Lukács foi quem desenvolveu a ontologia marxiana, em que a atividade sensível do trabalho é posta enquanto ruptura do ser puramente natural, num afastamento contínuo e crescente. Nesta perspectiva, por mais que haja uma relação *ineliminável* com a natureza, essa relação é cada vez mais social. O discurso se apoia numa concepção de natureza sempre mediada pelo ser humano, modificada e socializada, cuja anterioridade (primeira forma de objetividade) só aparece e faz sentido no interior da relação social. Isso não significa que a natureza seja suprimida pela práxis social, quer dizer que ela passa por variações no ser, no sentido e no conceito. Trata-se de um processo de autoengendramento humano erguido sobre uma dupla determinação: de um lado, uma insuperável base natural e, de outro, uma progressiva transformação social desta base. Neste sentido, para a ontologia marxiana, o metabolismo do ser social leva à transposição do homem natural em homem social, e passa a servir de parâmetro de uma só unidade da realidade a ser pesquisada, na Geografia. O resultado é a convergência da totalidade social unificada pelo espaço.

O quê, num primeiro momento da reflexão, ficou essencialmente centralizado na dimensão teórica do conhecimento foi, posteriormente, encaminhado para um debate ontológico das categorias envolvidas na reflexão. Ou seja, os elementos que envolvem esta abordagem adquirem novos delineamentos a partir do diálogo entre as bases estruturais do marxismo e da Geografia, constituindo-se fundamentais ao debate ontológico. Uma reflexão que não ficou restrita ao reexame crítico dos conceitos e da teoria geográfica, mas orientou a elaboração e elucidação acerca da natureza do objeto investigado – o espaço – sob a perspectiva social.

Nesse sentido, as abordagens em Geografia que vinculam a reflexão sobre a natureza do espaço à noção de produção social são, pois, fruto de uma revisão teórico-metodológica das categorias geográficas fundamentais determinadas (metabolicamente através do *trabalho*) pela sociedade. Deste modo, é possível afirmar que a expressão “*produção social do espaço*” é, ontologicamente, derivada do gesto de determinação social do *ser* em geral e, particularmente, um correlato (ou equivalente) à determinação social do espaço geográfico.

Assim, a Geografia crítica-radical, fundamentada na noção de produção social, orientou o debate sobre a relação sociedade-natureza conduzindo os termos da relação ao metabolismo sociedade-espaço, sendo o *trabalho* a atividade principal - e o próprio fundamento da produção social do espaço. Ou seja, no núcleo da dimensão ontológica da produção do espaço está o trabalho como vetor primordial do metabolismo sócio-espacial.

Nesse encaminhamento, o tratamento dispensado ao espaço ficou centrado em expressões relativas às esferas social, econômica e política. Já o entendimento acerca da natureza e do trabalho centrou-se em formas de expressão das categorias do valor (dentro de uma economia de mercado ampliada e unificada pelo capital). Neste contexto, o espaço emerge como conceito integralizante de territorialidade.<sup>50</sup> Assim, desde a orientação marxista, a Geografia crítica-radical elabora a concepção do espaço geográfico amparada por um princípio de fundamentação ontológica – a produção social, que permite suplantar a dicotomia da relação sociedade-natureza

---

<sup>50</sup> Por meio da síntese dialética universal-singular-particular (este último entendido como unidade contraditória), emergem os conceitos espaciais como região, lugar ou territorialidade, “[...] substantivando o método da geografia referenciado num modo de relação que vai do marxismo à geografia, não o contrário [...]” (MOREIRA, 2004, p. 31).

através da ideia de *totalidade*, por meio de uma compreensão do sentido do *ser* que é socialmente determinado.

Conforme demonstrado, esse projeto teórico-metodológico foi expresso de modo implícito e explícito, como no caso dos autores destacados que abordaram o assunto de forma abrangente e direta. As menções ao *ser* suscitam o debate sobre a relação sociedade-natureza e conduzem à noção de produção social. Para tanto, o significado da natureza é transformado, convertido em valor, a partir do metabolismo do trabalho. Também a sociedade passa a ser fonte de valor (e de tudo o mais). Tais mudanças incidem na noção de espaço total que se converte no lócus da reflexão ontológica.

O impulso inicial da relação com a natureza é a subsistência do homem. A partir dessa relação, o homem modifica a si próprio, transforma-se em ser social e produz espaço. Um fenômeno histórico que passa a ser expresso pelo viés econômico na Geografia. Essa atividade de transformação encaminhada pelo trabalho enquanto meio de atividade produtiva humana origina a reprodução de novos meios de produção social. O resultado é claro:

[...] produziu-se um afastamento radical da geografia então formada daquela da tradição lablacheana e ritteriana, na qual, bem ou mal, todo geógrafo físico buscava fazer dialogar a natureza com o homem e todo geógrafo humano fazer dialogar o homem com a natureza, abandonando-se a tradição do estudo da relação homem-meio da geografia clássica, antes em troca gerando-se uma geografia física pura e uma geografia humana fragmentada e pura. O espaço é eleito a categoria por excelência de unificação dos pedaços, mas depois de totalmente despedaçado. É por onde entram a técnica e o trabalho, e a concepção dessas categorias de laços como categorias de mediação, elas mesmas fragmentos” (MOREIRA, 2004, p 27-8).

Os trabalhos publicados por Ruy Moreira demonstram uma proximidade fundamental com as contribuições abordadas anteriormente, apesar de continuadas e ampliadas em seu escopo. Foram, do mesmo modo, muito relacionadas à orientação teórico-metodológica que baseou o debate sobre a ontologia do espaço na Geografia desde o movimento da renovação crítica-radical. Moreira vê a sociedade como um “contexto relacional global”, numa totalidade articulada. Ele esclarece a questão citando Marx:

A mediação do trabalho por sua vez é encontrada, sobretudo, na matriz em Marx. Aqui, o trabalho é concebido como uma relação metabólica das forças naturais do homem com as demais forças naturais da natureza – a relação homem-meio dos geógrafos –, uma relação de troca que se dá intranatureza, e por isso traz em si a função ontológica da auto-poesis do

homem. Ponto central do conceito da sociabilidade, o trabalho, entretanto, nela atua como a “protoforma do ser social”, isto é, a fonte de origem das relações societárias e da própria sociedade como formação socioeconômica, mas que dele se autonomizam em algum ponto do movimento genético para ganhar forma em si própria de existência.

Aqui, o essencial é o que prende esta mediação ao conceito da natureza e do trabalho, ambos como fontes de valores-de-uso e assim potencializadoras no mercado do valor de troca. Um tema que está voltando à baila, mercê das transformações na base – as forças produtivas e as relações reguladoras de produção – do modo de produção capitalista, ensejando uma recriação de relações estruturais como a relação homem-meio, a relação capital-trabalho e a própria relação de recíproca regulação entre as forças produtivas e as relações de produção no âmbito do modo de produção, com efeitos sobre a forma e o conceito históricos do excedente e da mais-valia operária como a forma-chave de excedente sobre a qual se assenta a acumulação capitalista.

**Estas duas formas de mediação atuam de forma combinada e repetitiva, fazendo do processo da integração um movimento contínuo de reprodução. De modo que a relação de reprodução é o ponto estruturante da sociabilidade, aparecendo de um lado como uma forma geral de mediação (é a categoria da regulação – papel das instituições, da política, da cultura e da técnica – e da diferença/diferenciação) e de outro como resultado (a própria sociedade em seu contínuo estado de permanência) (MOREIRA, 2007 [2005], p. 97-98).**

A citação acima foi extraída do artigo intitulado *Sociabilidade e espaço: as sociedades na era da terceira revolução industrial – um estudo de tendências* (2005), publicado em 2007, em que Moreira recorre ao conceito de sociabilidade e demonstra sua filiação lukácsiana mais uma vez. O geógrafo discorre sobre o filósofo e procura esclarecer suas premissas. Segundo ele, Lukács descobre uma ontologia nos textos de cunho mais filosófico de Marx (em especial, o *Manuscrito de 1844*), a partir dos quais tenta equacionar uma ética do marxismo às transformações do século XX. Isto teria levado o filósofo “à formulação de uma nova categoria teórica capaz de adequar o conceito do trabalho à realidade dos modos de produção do presente, nascendo o seu conceito de sociabilidade<sup>51</sup> (SILVA JÚNIOR e GONZÁLEZ, 2001; LESSA, 1997)” (MOREIRA, 2007 [2005], p. 173). A partir daí, Lukács traz para “o centro do conceito da sociabilidade justamente a concepção de homem e natureza desenvolvida por Marx no *Manuscrito*, seja para dar conta das questões filosóficas e práticas que o incomodam no campo do marxismo, [...] seja para aprofundar a crítica do pensamento ocidental, cujas questões analisa desde suas obras iniciais” (2007 [2005], p. 174).

<sup>51</sup> Ao mesmo tempo que o filósofo chegou a este conceito, numa direção oposta, os ambientalistas chegaram ao conceito de meio ambiente. Uma preocupação comum, mas com premissas, conceitos e pontos de vista diferentes sobre a natureza e seu modo de presença na organização da sociedade capitalista contemporânea.

Sob tal orientação, Moreira sistematizou, através do recurso à noção de sociabilidade, similitudes com os conceitos da teoria socioespacial geográfica (do gênero de vida de Paul Vidal de La Blache e do meio técnico de Milton Santos)<sup>52</sup>, incorporando, por meio dela, uma reflexão sobre as novas formas de espaço geográfico do presente<sup>53</sup> (MOREIRA, 2007[2005]). A partir da categoria elaborada por Lukács, Moreira dá continuidade à discussão teórica sobre a relação sociedade-natureza, nos seguintes termos:

A sociabilidade é o todo societário formado pela integração das esferas da vida humana pelo metabolismo do trabalho e cujo conteúdo é o salto de qualidade da história natural da natureza (em que se inclui o homem-natureza) para a história social (em que a **“primeira natureza” se transfigura em “segunda natureza”**) que ocorre com o homem. Seu centro é, assim, o trabalho ontológico, isto é, o trabalho visto como processo de formação do homem na história, segundo a concepção desenvolvida por Marx. [...]

**A sociabilidade é, pois, a sociedade humana vista pelo prisma da relação metabólica que integra a esfera inorgânica, a esfera orgânica e a esfera social num todo societário, cujo ponto de coagulação é o trabalho.** São essenciais nesse processo os princípios da ideação e da *auto-poiesis*. Antes de construir sua sociedade, o homem a pensa antecipadamente. Imagina-a em detalhes, faz-lhe a planta e depois materializa essa ideação em uma casa real. É isto o princípio da ideação. E através do trabalho o homem produz-se a si mesmo, num processo de *auto-poiesis*, auto-produzindo-se no sentido integral das relações societárias. Por conta disso, a existência humana é algo feito pelo próprio homem. **E são essas características que explicitam a sociabilidade como ontologia do homem e o homem como um ser social.** (MOREIRA, 2007[2005], p. 174-5, grifo nosso).

O geógrafo apresenta neste artigo um encadeamento dado ao tema que demonstra a posição assumida por ele e que corresponde a um traço constitutivo de parcela significativa dos teóricos da renovação crítica-radical da Geografia. Ele ratifica seu posicionamento ao trazer a noção da historicidade do espaço à sua formulação teórica – noção originariamente proposta por Milton Santos (1978), que estabelece

<sup>52</sup> Para o teórico, a sociabilidade acrescenta o sentido ontológico do meio geográfico que, segundo ele, falta aos conceitos de gênero de vida e de meio técnico. Ele observa estas formas específicas da relação homem-natureza (ao longo dos diferentes períodos da história) e a constituição de distintos meios geográficos.

<sup>53</sup> Diz ele: “O conceito de sociabilidade de Lukács é fruto da sua percepção de que as mudanças em curso relacionam-se à entrada do capitalismo numa forma de organização tecno-produtiva nova e diferente da que Marx e ele mesmo conhecera, e sua resposta à solicitação de um conseqüente [sic.] retorno crítico-reflexivo aos conceitos e categorias chaves da compreensão da moderna sociedade do capitalismo, que já com a Estética vê como uma tarefa urgente e necessária. Lukács não terá tempo de conhecer essa nova forma de organização (morre em 1971), mas pelos indícios já antevê referir-se a uma nova forma de relação geral da sociedade com a natureza, significando conseqüentemente uma forma nova para o metabolismo do trabalho” (MOREIRA, 2007 [2005], p. 100-1).



que “a sociedade é o seu espaço geográfico e o espaço geográfico é a sua sociedade” (MOREIRA, 2007[2000], p. 27).

Assim, para Ruy Moreira, o arranjo do espaço geográfico exprime o modo de socialização da natureza e do homem. Esse enquadramento aparecia antes e permanece, até recentemente, nas publicações do geógrafo:

Vem de George, na tradição de Brunhes, a noção do valor do arranjo espacial como elemento chave do discurso-rio geográfico, lido porém nos termos do conceito de estrutura de Marx. Visto por este prisma, o arranjo do espaço adquire o significado do olhar estrutural da sociedade, sua estrutura interna revelando-se na forma do arranjo do espaço. O plano dessa aglutinação é a concepção, de inspiração lefebvriana, certamente, do espaço como o histórico-produzido de Milton Santos, resumida na noção epistemológica da sociedade e do espaço como espelhos de revelação recíproca. **O modo de produção da sociedade é o modo de produção do seu espaço. Produzindo-se o espaço, produz-se a sociedade. E vice-versa. Daí decorre a compreensão que de imediato se tira de relação de igual reciprocidade entre o arranjo espacial e a estrutura da sociedade, ontologicamente iguais, onticamente distintas** (MOREIRA, 2011, p. 56).

Ruy Moreira (2000) reconheceu a existência de uma vertente majoritária que assumiu o instrumental marxista de análise como método de interpretação e cita o caráter hegemônico do marxismo no movimento da renovação (ainda que enfatizando a heterogeneidade teórico-metodológica e política desse processo).<sup>54</sup> Diz o geógrafo:

Em suma, conclui-se que **o emprego de expressões como “Geografia Crítica ou Radical” é válido enquanto forma de identificar uma corrente de pensamento geográfico que se formou há algumas décadas e acabou se tornando hegemônica no âmbito da Geografia Humana brasileira, na medida em que essa corrente se define pela larga e incisiva influência do marxismo e também por uma série de pressupostos teórico-metodológicos, éticos e ideológicos comuns aos autores que utilizaram expressões como essa mencionada justamente com o propósito de explicitarem suas afinidades mútuas e suas diferenças frente às outras vertentes da Geografia.** E, se é verdade que tais denominações consagradas pelo uso não dão conta de detalhar as diferenças epistemológicas entre as muitas propostas de análise que abrangem, **servem para identificar certas concepções que se tornaram majoritárias num momento específico da história da disciplina** para, a partir dessa identificação, tornar possível uma análise da consistência lógica e empírica dessas concepções à luz do contexto histórico e intelectual em que foram gestadas (MOREIRA, 2000, p; 32-3).

<sup>54</sup> O autor comenta sobre “(...) a idéia generalizada do marxismo como base filosófica e político-ideológica da renovação. Idéia generalizada, porém falsa: há marxistas, quem passe ao largo do marxismo e mesmo anti-marxistas entre os envolvidos no processo da reformulação da geografia”. Ele não deixa de ponderar, contudo, que “a vertente marxista, mesmo que hegemônica, é entretanto uma vertente” (MOREIRA, 2000, p. 34-35).

Vale ressaltar, porém, que a expressão *Geografia crítica-radical* faz referência a um conjunto de premissas gerais e categorias específicas que servem, ainda, de base para a produção geográfica recente no Brasil. Um perfil visivelmente ainda em curso. Revela-se, assim, importante para a nossa análise, a exposição dos pressupostos e dos conceitos elementares empregados, com o intuito de clarificar não só sua formação, mas sua retenção, real extensão e predomínio, pois que muitos não ficaram retidos àquele momento específico da história da disciplina, porém, permanecem oportunos e adequados às fundamentações geográficas contemporâneas.

As interpretações das contribuições dos autores conduzidas neste primeiro item encerram uma amostra evidentemente limitada de toda a gama de publicações que se dedicaram, em algum grau, à reflexão ontológica no seio do movimento de renovação crítica da Geografia, ou que se desenvolveram sobre os impulsos fundamentais desse movimento. A rigor, poder-se-ia estabelecer uma interlocução fecunda, nos termos que orientaram a leitura destes autores no presente tópico, com toda uma plêiade de importantes referências do horizonte crítico em Geografia e das combinações mais recentes que se efetivaram com base neste horizonte. As obras de geógrafos como Neil Smith (1988)<sup>55</sup>; Massimo Quaini (1979)<sup>56</sup>; e a influência de Henry Lefebvre, por exemplo, não somente nos pioneiros da renovação crítica, mas, igualmente, em Edward Soja (1993)<sup>57</sup>, constituem, também, importantes e significativas contribuições que, a despeito de diferenças inegáveis, demonstram traços de convergência que são, em essência, debitários das orientações acerca da reflexão ontológica sobre o espaço geográfico e sua repercussão no que diz respeito à tratativa da relação sociedade-natureza.

Reconhecida em sua centralidade, essa problemática implica na reconsideração da própria natureza enquanto tal e, através da noção de sociabilidade, provoca uma reconfiguração analítica guiada pela determinação social da ideia de *totalidade*. Com efeito, ao contrário de reduzir ou unilateralizar os termos da relação, a ontologia marxiana promove a universalização do ser social. Todavia, a práxis que possibilita

---

<sup>55</sup> SMITH, Neil. *Desenvolvimento desigual*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

<sup>56</sup> QUAINI, Massimo. *Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

<sup>57</sup> SOJA, Edward W. *Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.

o “salto ontológico”<sup>58</sup> do ser meramente natural para o ser social não rompe integralmente com a natureza. A influência lukácsiana sobre as primeiras tratativas da ontologia na Geografia elaboradas pelos precursores Armando Correa da Silva e Antonio C. Robert de Moraes foi também decorrente do contato entre os geógrafos e o filósofo brasileiro José Chasin, este último declaradamente lukácsiano (SILVA, 1978a; MARTINS, 2007; PEDROSA, 2012; 2015).

José Chasin, em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009), esclarece o fundamento da relação sociedade-natureza na ontologia marxiana da seguinte forma:

Já a partir dos Manuscritos econômico-filosóficos, distinguindo com rigor graus, tipos ou formas de ser, Marx rompeu com a concepção excludente entre natureza e sociedade, ao colocar em primeiro plano o metabolismo humano-societário que as relaciona, no qual a primeira se apresenta como plataforma natural, que a sociabilidade transforma sem cessar em sua autoedificação cada vez mais puramente social, consumando o progressivo “afastamento das barreiras naturais”, que tipifica o autoengendramento do ser humano, no sentido da presença necessária, mas não determinante da natureza na infinitude intensiva e extensiva dessa entificação (CHASIN, 2009, p. 78-79).

Este enfoque também foi explorado por Smith (1988)<sup>59</sup> ao descrever o quadro geral da noção de “produção” assinalando uma unidade da natureza com a sociedade.<sup>60</sup> A substância da relação com a natureza é analisada pelo autor em termos de produção, não em termos de controle ou dominação.<sup>61</sup> Segundo o geógrafo, “Na

<sup>58</sup> Lukács, 2012 Apud Lessa, 2012.

<sup>59</sup> Op. cit. nota 24.

<sup>60</sup> A apresentação da obra em referência por David Harvey é esclarecedora: “Situando o problema da produção da produção de espaço dentro da estrutura mais geral da produção de natureza sob o capitalismo, Smith aprofunda e penetra no âmago da própria teoria marxista. Sob esse ponto de vista, é contribuição escrita por um geógrafo para fundamentar melhor o trabalho marxista visando a compreensão das relações com a natureza. [...] Talvez o aspecto mais curioso nessa história da pesquisa geográfica resida no modo pelo qual a exploração da “natureza” e “espaço” se divergira [...] Mas o problema de integração desses dois temas possui raízes mais profundas [...]. O problema mais profundo, simplesmente, era que não havia qualquer tipo de método capaz de fundir as duas tradições de pesquisa então separadas. Esse é o dilema que Neil Smith enfrenta diretamente. O método marxista é usado para suplantando o materialismo abstrato dos estudos espaciais e confrontar a racionalidade idealizada das teorias de localização com as circunstâncias históricas reais das relações e lutas da classe. Ao mesmo tempo, as insistências sobre as idéias de Marx sobre a continuidade da evolução natural e histórica colocam a idéia da produção da natureza tão firmemente na agenda como já foi feita para a produção de espaço. O capitalismo, como um modo de produção de um tipo particular, não somente produziu espaço [...], mas também tem produzido natureza [...]. Considerado sob o ponto de vista da geografia histórica do capitalismo, argumenta Smith, a produção de espaço tem que ser vista simplesmente como uma faceta do processo mais geral da produção da natureza (HARVEY, Introdução à Edição Brasileira; apud SMITH, 1988, p. 23-24).

<sup>61</sup> Tal análise inclui um desenvolvimento da abrangência, da importância e da estrutura do processo de produção capitalista que, segundo Smith, não foram reconhecidos pela herança marxista clássica porque o padrão geográfico de acumulação de capital modificou-se desde então. O desenvolvimento desigual, no sentido sugerido na obra em destaque, é um fenômeno autêntico e inerente ao século

prática, a relação com a natureza progrediu além daquela da de domínio e dominação, tão logo a distinção entre primeira natureza pré-humana (a dominada) e uma segunda natureza humana (a dominadora) foi considerada obsoleta” (SMITH, 1988, p. 103). Nesse sentido, a idéia de produção da natureza desenvolvida pelo geógrafo não se confunde com um domínio sobre a natureza, pois configura algo qualitativamente diferente. No momento em que os seres humanos se separaram dos animais, começando a produzir seus meios de subsistência através do *trabalho* e da produção em escala planetária, a sociedade colocou-se no centro da natureza (SMITH, 1988, P. 103).

Daí decorre a unidade sugerida acima, gerada a partir da atividade concreta dos seres naturais, que impulsiona diferentes facetas da natureza rumo a uma *totalidade*. Dentro desta unidade existe uma distinção entre os seres humanos e os animais e o trabalho exerce uma função central. Dessa forma, os seres humanos não só conseguiram sobreviver, mas se desenvolver como seres sociais através da atividade produtiva, em cooperação com a natureza. Processual e progressivo, o conhecimento é fruto gradativo da contínua interação (e predomínio) do homem em relação à natureza, produto natural do desenvolvimento humano produtivo e das relações sociais nas quais seres humanos interagem uns com os outros e com a natureza a fim de subsistir e produzir. O desenvolvimento humano, assim pensado, é um produto do *trabalho* cujo efeito aplica-se tanto à sua fisiologia, quanto à sua consciência. Uma evolução gradual e de adaptação da natureza humana – tão concreta quanto abstrata – do ser natural ao ser social. O trabalho consciente realizado pelo homem difere substancialmente do trabalho realizado pelos demais animais, que a realizam por mera reprodução biológica.

A produção da vida material humana acarreta a reprodução da força de trabalho (de trabalhadores), no centro das quais se inicia uma luta ativa entre a produção e o consumo de valores de uso. Embora, primeiramente, o excedente fosse apenas uma possibilidade natural, tornou-se uma necessidade social, e a criação desse excedente permanente favoreceu não somente a sobrevivência mais básica da sociedade, mas, também, a posterior e complexa divisão do trabalho (SMITH, 1988, p. 77).

Assim, a unidade que caracterizava a relação com a natureza é alterada, visto que passa a ser reproduzida em forma cada vez mais avançada com a generalização da produção de bens e com o avanço das relações de troca. A unidade local, antes isolada, cede lugar a uma unidade social cada vez mais ampla, na qual os grupos humanos são interligados por um contexto social concreto, unidos como um todo social (não mais por causa da unidade genérica e complexa dos indivíduos sociais, mas através das instituições sociais que se desenvolveram progressivamente para facilitar e regulamentar o intercâmbio de bens, como o mercado e o Estado, o dinheiro e as classes, a propriedade privada e a família). Assim, “Emerge a sociedade como tal, facilmente diferenciada da natureza. A intervenção do homem criou uma ruptura entre natureza e sociedade, entre a primeira e a segunda naturezas” (SMITH, 1988, p. 82).

Com a produção para a troca, a “produção da natureza” passa a ocorrer em escala ampliada. Os seres humanos não mais produzem a natureza imediata exclusivamente para sua subsistência, produzem uma completa tessitura social de existência. Desenvolvem uma diferenciação complexa na relação com a natureza, que incide em uma natureza social diferenciada. Esta estrutura de relações específicas, peculiar e derivada do capitalismo, implica numa fundamental diferença de relação com a natureza.<sup>62</sup> A relação com a natureza é socialmente determinada. Ela não difere de nenhum modo de produção anterior, mas difere radicalmente na essência dessa determinação.

A lógica da determinação social não é a simples racionalização, que emerge imediatamente da necessidade de produção e consumo de valores de uso, nem mesmo na racionalização da produção para troca. Ao contrário, é uma abstração lógica que se junta à criação e acumulação do valor social, o qual determina a relação com a natureza no capitalismo. Então, o movimento do abstrato para o concreto não é simplesmente uma idealização conceitual sonhada por Marx, mas é uma contínua e real transferência obtida na relação com a natureza no capitalismo; determinações abstratas no grau do valor são continuamente transferidas para a atividade social concreta na relação com a natureza (SMITH, 1988, p. 87).

Esta mudança leva a uma única, mas muito complexa, determinação da relação com a natureza, que se torna um meio universal de produção – ela passa a ser, em sua

---

<sup>62</sup> “Marx reconheceu a universalidade do trabalho como um atributo natural da existência humana, mas toda a sua análise do capitalismo dependia de separar a propensão natural ao trabalho das formas social e historicamente determinadas do processo de trabalho sob o modo de produção capitalista” (SMITH, 1988, p.150).

totalidade, um acessório para o processo de produção. Deste modo, o desenvolvimento do capitalismo envolve não somente uma transformação quantitativa, mas qualitativa da relação com a natureza, uma expansão progressiva do controle humano sobre a natureza e um alargamento do domínio da segunda natureza em prejuízo da primeira.<sup>63</sup> Assim, a primeira natureza é destituída de sua originalidade, primitividade e, até, sacralidade. A causa desta troca qualitativa na relação com a natureza repousa, segundo Smith (1988), na relação alterada entre o valor-de-uso e o valor-de-troca. Sob a égide do capitalismo, parte do valor de troca já não é mais meramente um dos acessórios do valor de uso. Com o desenvolvimento do capitalismo em escala planetária e a generalização das relações de trabalho assalariado, a relação com a natureza é antes de mais nada uma relação de valor de troca. O geógrafo explica:

Uma vez que a relação com a natureza é determinada pela lógica do valor de troca, e a **primeira natureza** é produto dela e, portanto, como uma parte da **segunda natureza**, **são elas próprias redefinidas**. Com a produção para troca, a diferença entre a primeira e a segunda naturezas é simplesmente a diferença entre as criações do mundo humano e não-humano. Esta distinção cessa de ter real significado, uma vez que a primeira natureza também é produzida. Ao contrário, a distinção é agora entre a primeira natureza, que é concreta e material, a natureza do valor de uso no geral, e uma segunda natureza que é absoluta e derivada da abstração do valor de uso que é inerente ao valor de troca (SMITH, 1988, p. 94, grifo nosso).

Sob esta perspectiva, a unidade da natureza orientada pelo capitalismo é, seguramente, uma unidade material, não apenas física e biológica, mas, sobretudo, uma unidade social engendrada pelo processo de produção. Ressalta-se que essa unidade não constitui uma natureza indiferenciada, já que há, de fato, uma distinção entre a primeira e a segunda natureza, mas do ponto de vista da produção da natureza e a tendência para tornar esse processo universal, essa distinção tornou-se obsoleta, segundo Smith, tão logo não mais se referia à divisão entre sociedade humana e não-humana. Pensada em termos de divisão entre materialidade e ideação, a distinção entre primeira e segunda naturezas apreendeu a complexidade do ordenamento social e o distanciamento linear e progressivo, até tornar-se

---

<sup>63</sup> A descrição de Alfred Sahn-Rethel da segunda natureza é clara e elucidativa: “O mesmo conteúdo existe simultaneamente nas duas naturezas; como mercadoria física sujeita às leis da gravidade e física, ela existe na primeira natureza, mas valor de troca sujeita às leis do mercado, move-se na segunda natureza. O trabalho humano produz a primeira natureza e as relações humanas produzem a segunda” (apud Smith, 1988, p.95).

absoluto, da natureza primária.<sup>64</sup> Entretanto, a capacidade do capitalismo para produzir e reproduzir o mundo material como um todo, tornou essa distinção uma abstração. Há uma prioridade social da natureza que transfigura a primeira natureza numa parte da segunda natureza, um mero produto dela. A natureza, neste sentido, “não é nada se ela não for social” (SMITH, 1988, p. 64).

Conforme o pensamento marxiano, a partir da interação com a natureza e com outros seres humanos, isto é, permeada pela mediação social e tendo por base as relações sociais de produção constituindo e interferindo nesta dinâmica, a natureza que vem a ser historicamente desvelada é efetivamente social. Marx eleva as categorias econômicas ao plano filosófico na forma das categorias de produção e reprodução da vida social. Consequentemente, na ontologia marxiana, o ser social bem como sua relação com a natureza são alcançados e envolvidos pelas irradiações consequentes desta elevação (CHASIN, 2009). Sob essa perspectiva, a noção de produção social é compreendida a partir da transfiguração metabólica da relação sociedade-natureza, originada da capacidade de aprimoramento humano através do trabalho, o qual eleva o ser humano à condição de sociabilidade e, por conseguinte, ao surgimento do ser social.

A dimensão histórica em que se reveste a natureza, promovida através da leitura elaborada pela teoria crítica marxista, faz do ser social o domínio que efetivamente define a ciência, a existência e a totalidade. Nas palavras de Marx:

A história mesma é uma parte efetiva da história natural, do devir da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem como a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será uma ciência (MARX apud CHASIN, 2009, p. 77).

---

<sup>64</sup> É importante ressaltar que Marx expressa uma ruptura com a postura especulativa ao conduzir a crítica da economia política enquanto formação real e ideal, ou seja, o exame das formações ideais vinculado às inflexões da sociabilidade reconhece a qualidade ativa das ideias e sua capacidade operativa, isto é, sua função social enquanto coprotagonistas de qualquer efetivação humana. Dessa forma, a determinação social não consiste em mera abstração, na medida em que “toda vida social é essencialmente prática” (CHASIN, 2009, p. 112). Diz Marx: “[...] é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida - mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros - e, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são *díversas*, por mais que também - e isso necessariamente - o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal” (MARX apud CHASIN, 2009, p. 93).

Marx toma o metabolismo da relação entre a sociedade e a natureza sob a forma específica da indústria, detendo-se em época histórica anterior à plenitude observada por ele pela expansão do capitalismo:

*A indústria é a relação histórica efetiva da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; por isso, se ela é apreendida como revelação exotérica das forças essenciais humanas, então também a essência humana da natureza ou a essência natural do homem é compreendida dessa forma, e por isso a ciência natural perde a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista, tornando-se a base da ciência humana, como agora já se tornou - ainda que em figura estranhada - a base da vida efetivamente humana; uma outra base para a vida, uma outra para a ciência e de antemão uma mentira. A natureza que vem a ser na história humana - no ato de surgimento da história humana - é a natureza efetiva do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura estranhada, é a natureza antropológica verdadeira (MARX apud CHASIN, 2009, p. 79).*

Sob esses parâmetros, a leitura da relação sociedade-natureza é orientada pelas relações sociais e pelos modos de produção reproduzidos e alterados na história, levada à visão da totalidade, enquanto referência da unidade dialética sociedade-natureza. Os conceitos de natureza e sociedade são, assim, reconfigurados não com intuito de assinalar as diferenças inerentes a cada um, mas eles mesmos (enquanto formas do ser) evidenciam como essas diferenças constituem ontologicamente a unidade do real, no processo de produção social e, por conseguinte, de produção social do espaço. Sob essa orientação de análise, a totalidade torna-se uma unidade (mesmo diferenciada), que vincula às formas espaciais determinações do ser social, expressas no âmbito da produção do espaço, através das categorias econômicas e de valor. O espaço geográfico, neste sentido, sob o pressuposto da produção e da reprodução, passa a ser a própria expressão do ser social.

Tais esforços reflexivos pautados nas categorias analíticas marxianas confluíram para a formulação de uma teoria espacial (e incidiram na constituição do horizonte crítico-radical) construída a partir dos fundamentos ontológicos do ser social, na medida em que decorrentes dos processos da realidade concreta (apreendida como totalidade articulada de processos sociais e espaciais) determinada pela sociedade. A centralidade que a proposição da *produção social do espaço* assumiu na Geografia (engendrada pelas contribuições de Lefebvre) é vista como uma expressão dessa resolução ontológica. O destaque está no *modo* como se efetivou a reflexão ontológica na ciência geográfica. Um debate crítico amplo foi constituído



sobre a teorização da espacialidade da sociedade, que teria impelido um reexame das estruturas conceituais e institucionais da Geografia. O que passou a ser fundamental foi a relação entre o espaço criado e as demais estruturas, dentro de determinado modo de produção.

Trata-se de uma mudança fundamental de perspectiva em relação à Geografia tradicional, em que são superados os problemas conceituais e teóricos-metodológicos para concretizar uma integração fundamental entre espaço e sociedade (para além de uma simples integração mecânica). Isto ocorre porque a análise do processo de produção, em geral e produção do espaço, em particular, é baseada, não em leis absolutas e universais, mas em leis e categorias históricas, premissa do materialismo histórico marxista. Desenvolvida sob este ponto de vista, a questão da produção do espaço é compreendida no interior de um arcabouço teórico mais amplo, que articula tempo e espaço, integrando à interpretação histórica materialista, a dimensão espacial da reprodução das relações sociais de produção.

O conceito da *produção do espaço*, tornou-se notório na década de 1970 pela influência do francês Henri Lefebvre, que elaborou sua teoria a partir das obras de Marx (entre outros filósofos<sup>65</sup>). Sua teoria descreve a produção das relações sociais de produção como um “processo central e oculto” da sociedade capitalista, processo este que é essencialmente espacial. Para Lefebvre, o espaço não existe em “si mesmo”, ele é continuamente produzido e está fundamentalmente atado à realidade social. Tempo e espaço são entendidos como sendo aspectos integrais da prática social e são, por conseguinte, determinados historicamente. Sua teoria procura apreender a prática social enquanto totalidade e não um aspecto parcial da realidade. O espaço, sob tal perspectiva, é entendido como uma intrincada rede de relações que é produzida e reproduzida continuamente. O objeto da análise é, consequentemente, o processo ativo de produção que acontece no tempo.

Para Lefebvre em *A Produção do espaço* (1974) “as relações sociais de produção só têm existência social na medida em que existam espacialmente; elas se projetam num espaço, inscrevem-se num espaço enquanto o produzem. Caso contrário, permanecem na abstração ‘pura’, ou seja, nas representações [...]” (LEFEBVRE,

---

<sup>65</sup> Cf. Schmid (2012) segundo o qual Lefebvre desenvolveu uma versão original da dialética baseada no trio Hegel, Marx e Nietzsche, além da influência de Heidegger, Merleau-Ponty e Gaston Bachelard que, igualmente, teriam contribuído para a elaboração teórica do filósofo.

apud SOJA, 1993, p. 156). Ele associa a formação de classes às relações tanto sociais quanto espaciais de produção e neste sentido, inseriu a problemática social numa divisão simultaneamente social e espacial do trabalho.

O debate aborda a organização do espaço no contexto da expansão territorial do sistema capitalista, onde a produção se tornou universal. Uma análise desta natureza sobre a realidade não se efetivaria isolada da história. Segundo este enfoque, a produção das relações sociais de produção não ocorre somente na cidade ou na fábrica, nem tampouco numa sociedade determinada ou como um todo, mas conforme aponta Lefebvre, ela ocorre "no espaço como um todo". O espaço geográfico não pode ser abstraído da sociedade, já que é visto como um produto social. Junto com a elaboração da noção da produção do espaço foi possível dar o próximo passo rumo à unidade do espaço e da sociedade, pois a prática humana, elemento responsável pela abstração conceitual do espaço, é introduzida no próprio conceito. A resolução do dualismo espaço-sociedade é, assim, resultado do encaminhamento orientado pela dialética "sócio-espacial".

Neste contexto, uma obra representativa do debate gerado a partir do movimento de renovação crítica da Geografia da década de 1970 é *Geografias Pós-modernas: A reafirmação do espaço na teoria social crítica*, publicada em 1993 pelo geógrafo Edward W. Soja. Trata-se de uma síntese de ampla envergadura sobre a teoria da Geografia, capaz de promover a reflexão sobre a ontologia do espaço enquanto esfera relevante ao debate teórico-metodológico da disciplina. Apesar do perfil pluralista requisitado pelos geógrafos engajados com o movimento crítico, nesta obra, Soja desenvolve uma ontologia do espaço geográfico bastante influenciada pelo pensamento marxiano, sob a forma da determinação social, uma vez que se fundamenta na noção da dialética sócio-espacial.<sup>66</sup> O autor dedica um capítulo exclusivamente à temática ontológica no qual desenvolve o plano de fundamentação ontológica do espaço geográfico, desde a perspectiva da produção social do espaço. A intenção do geógrafo é desmistificar a subordinação do espaço ao tempo, segundo ele, aparente em todos os níveis do discurso teórico (desde as tentativas

---

<sup>66</sup> Ao propor a dialética sócio-espacial, Edward Soja deu continuidade e desenvolveu as ideias básicas da visão lefebvriana. De acordo com Soja, a dialética sócio-espacial tem como premissa fundamental que as relações sociais e espaciais são dialeticamente interdependentes e inter-reativas, bem como que as relações sociais de produção são formadoras do espaço e contingentes ao espaço (ao menos na medida em que, antes de mais nada, se mantenha uma visão do espaço organizado como sendo socialmente construído) (SOJA, 1993, p. 103).

de compreensão e determinação do significado do ser até as explicações mais rigorosas dos acontecimentos históricos), a partir da proposição de uma interpretação materialista da espacialidade da vida social, cujo olhar volta-se para a objetividade material do espaço. Ele quer recolocar “o ser social ativamente posicionado no espaço e no tempo, numa contextualização explicitamente histórica e geográfica” (SOJA, 1993, p. 18).

Nesse sentido, a obra se tornou uma contribuição fecunda e influente para a dimensão ontológica da teoria da Geografia. A ontologia é constituída enquanto um domínio de problematização do ser do espaço geográfico e, dentro deste campo, é possível reconhecer o predomínio de uma proposição ontológica de determinação social. Este perfil da ontologia do espaço fica evidente na seguinte passagem:

Assim como o espaço, o tempo e a matéria delineiam e abrangem as qualidades essenciais do mundo físico, a espacialidade, a temporalidade e o **ser social** podem ser vistos como as dimensões abstratas que, em conjunto, abarcam as facetas da existência humana. Mais concretamente especificadas, cada uma dessas dimensões existenciais abstratas ganha vida como um constructo social que molda a realidade empírica e é simultaneamente moldado por ela. Assim **a ordem espacial da existência humana provém da produção (social) do espaço**, da construção de geografias humanas que refletem e configuram o ser no mundo. Similarmente, a ordem temporal se concretiza na construção da história, simultaneamente cerceada e cerceadora, numa dialética evolutiva que tem constituído o cerne ontológico do pensamento marxista há mais de cem anos. Para completar a tríade existencial necessária, a ordem social do ser-no-mundo pode ser vista como algo que gira em torno da constituição da sociedade, da produção e reprodução das relações, das instituições e das práticas sociais. O modo como esse nexos ontológico de espaço-tempo-ser é conceitualmente especificado e recebe um sentido particular na explicação dos eventos e ocorrências concretos é a fonte geradora de todas as teorias sociais, sejam elas críticas ou outras” (SOJA, 1993, p. 35, grifo nosso).

Apesar de a obra revelar que a perspectiva de Soja tem sua inspiração no materialismo histórico marxista, é importante ressaltar o diálogo do autor com inúmeros filósofos e também interpretes, inclusive com representantes do existencialismo e da fenomenologia (que comumente desenvolvem concepções muito distintas ao pensamento marxista acerca da ontologia).<sup>67</sup>

No capítulo reservado à temática da ontologia do espaço, Soja adota as concepções de ontologia dos filósofos Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger. O pensamento tardio de Sartre é convergente com o marxismo. Porém, o pensamento de Heidegger é, no que diz respeito à esfera ontológica, radicalmente divergente ao de Karl Marx. Este

<sup>67</sup> O geógrafo dialoga com Jean-Paul Sartre, Martin Buber; Edmund Husserl e Martin Heidegger.

seria indiferente ao atributo dimensionado por Heidegger, como pressuposto de toda investigação ontológica, ou seja, à diferença ontológica entre ser e ente.

A ciência geográfica acolhe as reflexões sobre a relação sociedade-natureza mediante uma leitura do espaço geográfico que as envolvem no mesmo processo, por meio da dimensão histórica, enquanto resultado da apropriação dos seres humanos pelas suas práticas na natureza e, por conseguinte, através dos meios de produção. Essa perspectiva compreende a práxis humana em seu caráter ontológico e, em função disto, entende as transformações que interferem nos complexos sociais desde a origem da divisão do trabalho por gênero, da sociedade de classes, da propriedade privada, do Estado, da produção e exploração do homem pelo homem, até, finalmente, atingir o modo de produção capitalista. A produção na sociedade moderna capitalista se tornou universal e, por isso, é possível entender cada fração, região, área, bairro, como expressão de um modo de produção universal (SANTOS, 2014, p. 21).<sup>68</sup>

Este delineamento, notadamente presente no debate ontológico da Geografia, desempenha um papel basilar nos alicerces fundamentais que constituem a compreensão da noção de produção social do espaço. Dessa forma, por meio de Marx e Lukács, foi elaborada (e instituída na disciplina) a ontologia do ser social, fundamentada no ato essencial do trabalho enquanto atividade que exerce uma função primária e principal no processo de constituição e desenvolvimento humano e social. Em linhas gerais, na essência do que constitui o homem (transformação do ser orgânico e biológico em ser social) está o trabalho, pois é através dele que o homem transforma a si mesmo ao mesmo tempo que transforma a natureza e, por extensão, a natureza do espaço.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> “A divisão territorial do trabalho foi, com efeito, fortemente influenciada pela diferenciação natural da Terra, ou mesmo apoiada nela. Mas com o surgimento ao capitalismo, não foi somente a própria sociedade, mas também a relação da sociedade com a natureza que se revolucionou. A divisão territorial do trabalho libertou-se cada vez mais de suas raízes na natureza, e na medida em que ela sobrevive é apenas mantida por uma nova base material. Certamente, o capitalismo herdou uma divisão territorial do trabalho radicada nas diferenciações naturais e essa divisão territorial se mantém em proporção maior ou menor, mas ela subsiste como um fato — relíquia para os ditames de uma nova sociedade, com um novo conjunto de forças que tendem para a diferenciação das condições e dos níveis de desenvolvimento” (Smith, 1988, p.158).

<sup>69</sup> “Na investigação ontológica de Lukács, o conceito de trabalho comparece em uma acepção muito precisa: é a atividade humana que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social. Nesse preciso sentido, é a categoria fundante do mundo dos homens. É no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho” (LESSA, 2012, p. 25).

A centralidade do trabalho foi mantida como uma das categorias fundamentais da reflexão sobre a ontologia do espaço geográfico, por meio de conceitos e premissas que não apenas incorporavam, mas também salientavam os aspectos econômicos, políticos e sociais do debate. A problematização da relação sociedade-natureza sob a influência de uma resolução ontológica fundada na determinação social do *ser*, em linhas gerais, assume este delineamento: a aceitação da *produção social* como princípio ontológico fundamental.

Como demonstrado, no Brasil, Armando Corrêa da Silva, Milton Santos, Antonio Carlos Robert Moraes e Ruy Moreira, corresponderam à orientação e apresentaram um posicionamento que parte da produção social como fundamento para a absorção da totalidade do real. Lukács especifica as esferas do ser natural que influenciam o processo de formação do ser social. O orgânico e o biológico constituem um complexo parcial, importante, necessário e ineliminável que, em conjunto com os complexos sociais, formam a totalidade do ser social. A constituição natural do ser humano condiciona sua existência e reprodução, mas não o define enquanto tal. O atributo primordial do complexo que o forma e lhe dá o caráter particular são as características sociais. Para ilustrar essa tessitura e o movimento processual que a atualiza, os argumentos de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* são decisivos:

[...] tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento (e no fato de eles terem de ser este *ponto de partida* reside, precisamente, a *necessidade* histórica da propriedade privada). Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição social. A essência *humana* da natureza essa, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza "verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem humanismo da natureza levado a efeito" (MARX apud CHASIN, 2009, p. 78-79).

Lukács, a partir dos pressupostos de Marx, nota que o trabalho faz do homem um ser social e como forma básica de todo agir humano se apresenta como fundamento ontológico de todas as formas da práxis social. Um desenvolvimento dialético, a partir do ser natural – que se torna cada vez mais social por meio do ato teleológico

do trabalho, que é inerente ao homem social. Através dessa perspectiva, a abordagem temática da ontologia foi reproduzida de forma explícita e generalizada no interior do horizonte da crítica-radical. Filiada ao materialismo histórico e dialético, a abordagem ontológica na teorização do espaço geográfico foi reiterada por inúmeros geógrafos desde o movimento de renovação crítica. Embora existam diferenças significativas acerca do tema, na Geografia é possível distinguir um enfoque que adquiriu bastante expressão. Como ressaltado, sobressaiu o pensamento de Marx, mediatizado pela ontologia do ser social de Lukács, presente na abordagem ontológica pioneira de Armando Corrêa da Silva, que por sua influência e repercussão, desencadeou um perfil de tratamento do espaço nos primeiros (e demais) esforços de desenvolvimento do tema.

Destaca-se, entretanto, que as disposições formuladas a respeito da relação sociedade-natureza não estabelecem, de forma clara e problematizada (ainda que sejam apresentados legitimamente os pressupostos lógicos que fundamentam a definição do ser natural metamorfoseado em ser social), a questão originária sobre o sentido do *ser* – para que, a partir desta preparação, seja conduzida a análise até a definição do *ser* que é social. Para o encaminhamento da reflexão que estabelece uma resposta direta à questão, os parâmetros para um questionamento ontológico na Geografia devem estar fundamentados sobre princípios que coloquem em questão o significado da própria ontologia – o significado do ser (em geral).

Tratar-se-ia de uma pseudo-questão, na medida em que a resposta é sempre antecipadamente pressuposta, a saber: a dimensão social é uma representação clássica sobre o tema ontológico na teoria da Geografia. Sob os mesmos parâmetros convencionais elaborados pela vertente da Geografia crítica-radical, ela não pode ser ampliada, visto que é considerada um pressuposto autoevidente. Uma premissa que torna inviável a elaboração do *questionamento ontológico*, uma vez que não permite o acesso a outras possibilidades de fundamentação da produção em geral ou da produção do espaço em particular.

Por fim, ressalta-se que o modo com o qual a reflexão ontológica é tratada no horizonte da crítica-radical passando ao largo da colocação da questão sobre o sentido de *ser* refletiria, apenas, “falta de evidência fenomenológica”. Não se está sugerindo, porém, que essa “ausência” constitua uma deficiência teórico-metodológica na problematização da ontologia desenvolvida pela Geografia crítica-

radical. Demonstra, isto sim, que há uma lacuna a ser investigada – referente ao verdadeiro teor atribuído por Heidegger à fenomenologia – sobretudo no modo com o qual ela foi assimilada no interior da Geografia. O fato de a questão do *ser* permanecer parcialmente relevante entre os geógrafos, em razão da filiação a diferentes matrizes filosóficas, comprova a insuficiência com a qual o significado da própria fenomenologia foi apropriado nesta ciência.

#### **4 ELEMENTOS PARA A INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA DA FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA CIÊNCIA GEOGRÁFICA**

Procuramos, anteriormente, mostrar o modo como se deu a reflexão sobre a produção social enquanto princípio da fundamentação ontológica da relação sociedade-natureza no horizonte da crítica-radical.

Em relação à “fenomenologia” e ao “pensamento de Heidegger”, adotamos uma chave de leitura do filósofo que interpreta o pensamento heideggeriano, fundamentalmente, como uma fenomenologia-hermenêutica, cuja cunhagem foi estabelecida em *Ser e tempo*. Através da fenomenologia é também possível lançar-mo-nos à investigação sobre o espaço, mas de forma diferente. O que muda, essencialmente, não é apenas a via de acesso à questão ontológica sobre a relação sociedade-natureza. Mudam os fundamentos pressupostos da análise, ou seja, o ponto de partida através do qual torna-se possível dar origem à reflexão ontológica.

Há, de um lado, um entendimento do ser que é social, um princípio da realidade onde se sustenta o encadeamento da problemática da ontologia do espaço, desde a noção de totalidade e de produção social. De outro, junto à fenomenologia, uma nova origem ontológica, radicalmente distinta, é requisitada como fundamento do real e princípio ontológico: o ser-aí. Esta investigação parte da premissa que vê na existência o ponto de partida em que um dado horizonte, junto ao qual já estamos sempre imersos, se realiza, incluindo nós mesmos e o modo como entendemos o arranjo da realidade, bem como nossa relação com as “coisas”, eventos e afazeres do cotidiano. Isso implica, também, naquilo que vem a ser o espaço, ou melhor, o modo como compreendemos o que é homem, mundo e espaço.

Diante disso, não seria adequado adotar os princípios fenomenológicos, sobretudo em termos heideggerianos, distorcendo-os para forçar um enquadramento da relação sociedade-natureza, isto é, “ajustar” a fenomenologia e o pensamento de Heidegger, através da apropriação de suas noções e “conceitos”, à elaboração epistemológica da Geografia. A possibilidade de a dualidade aparecer na investigação ontológica depende de um modo de desencobrimento temático da realidade, que apenas pode se realizar na esfera ontológico-existencial, incontornavelmente, “depois” de a existência se dar.



Também não se trata de afirmar uma indistinção no que tange à reflexão da relação sociedade-natureza. A fenomenologia, ao suspender o modo como comumente se compreende esta relação, ou seja, a partir de uma separação (estabelecida pela tradição metafísica, em termos filosóficos, enquanto a cisão sujeito-objeto) visa colocar entre parênteses esse modo de entendimento para que outro possa se dar. Para a fenomenologia, essa compreensão da realidade é o resultado de um modo de desencobrimento do real (que se mostra “evidente” e é sempre naturalmente entendido como o próprio fundamento da realidade) e não princípio ontológico, já que, desde a experiência, essa separação temática é tardia em relação ao movimento inicial do existir. A partir daí, a substância da natureza e do homem e do mundo pode ser revelada, como sucede na forma moderna de compreensão dos entes, pela *res extensa*, junto à descoberta de seus atributos e propriedades, operada pela *res cogitas*.

Mas logo que o “fenômeno do conhecimento do mundo” se apresenta em si mesmo, sempre recai numa apresentação formal e “externa”. Um indicador disso é a suposição, hoje tão corrente, do conhecimento como uma “relação de sujeito e objeto”, que se mostra tão “verdadeira” quanto vazia. Sujeito e objeto não coincidem porém com presença [ser-aí] e mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 106).

Fenomenologicamente, o que vem ontologicamente primeiro é “uma possibilidade que realiza tanto o que compõe o homem quanto organiza o mundo, de maneira que essas duas dimensões da existência – sujeito e objeto – não são formas ou substratos autônomos e independentes da realidade, mas constituem-se como dimensões do real que se produz a cada e em toda experiência” (HENRIQUES, 2017, p. 50).

Uma vez que a *essência* do ser-aí se realiza e se efetiva sempre na experiência, desde as lentes fenomenológicas, ele não é visualizado como sendo marcado por uma subjetividade dada interior e anterior à toda e qualquer experiência. Heidegger assinala, assim, que o ser-aí é uma estrutura que envolve a experiência de imersão, sendo o ser-no-mundo *um* de seus momentos constitutivos. Dizer isso sobre a constituição ontológica do ser-aí aponta, então, para sua dimensão espacial e indica que a experiência de existir é sempre espacial.

Heidegger vê, assim, a necessidade de investigar a espacialidade do *ser-no-mundo* e isto significa explicitar o momento espacial dessa dimensão estrutural do ser-aí. Nos termos empregados por Heidegger, des-cobrir a *mundanidade* do mundo (com

vistas a compreender ontologicamente a espacialidade do ser-aí e o próprio espaço – apreendido como fenômeno originário e constitutivo do ser-aí). Importa para ele tornar transparente a dimensão espacial desde a qual os entes se realizam, ou seja, esclarecer a espacialidade na qual tanto “as coisas” como o mundo se constituem e vêm a ser.

A relação do *ser-aí* com o ser o coloca numa posição de destaque frente aos outros entes. Para entender esse movimento estrutural, relacional e constitutivo, a analítica existencial demanda a desconstrução da forma clássica de compreensão do ser, de homem e mundo. Na medida em que o princípio da fundamentação ontológica da realidade, de acordo com Heidegger, não é acessado por meio de uma distinção entre sujeito - objeto, a relação sociedade – natureza, como um derivado correlato daquele esquema, da mesma forma, não seria uma via de acesso fenomenologicamente adequada à compreensão do real. Assim, em paralelo à ontologia do ser social que se efetivou na Geografia derivada da filiação ao materialismo histórico e dialético marxista, coloca-se uma possibilidade de revigorar o debate ontológico na disciplina a partir de um outro fundamento, descrito por Heidegger como *ser-no-mundo*.

Antes, porém, para que tal encaminhamento possa se efetivar é preciso que a questão sobre o sentido do ser seja reabilitada de forma que sua formulação não seja tomada como superada ou tratada como fruto de uma ingenuidade característica de uma orientação marcada por um baixo ou nenhum grau de cientificidade. Neste caso, a superação da questão se efetivaria não apenas em termos de esquecimento do ser, mas de abandono do próprio empenho do desvelamento ontológico. “Neste momento, o ser mesmo se transforma em mero construto conjuntural e sua diferença é aniquilada em meio à equiparação entre o ser e o que a cada vez se mostra como sendo” (CASANOVA, nihilismo e modernidade, p. 124).

#### 4.1 A diferença ontológica como base da reabilitação da investigação ontológica pela via da fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger

O objetivo do capítulo anterior foi demonstrar como estão assentadas as resoluções básicas da reflexão sobre a ontologia do espaço na Geografia crítica-radical e explicitar *uma* das formas de se apreender a relação sociedade-natureza no interior desta ciência. Como evidenciado por meio das muitas contribuições dos geógrafos citados, a reflexão ontológica elaborada no horizonte da crítica-radical foi conduzida a partir da determinação ontológica marxiana que estabelece que o *ser* é social. Este é um posicionamento sobre o tema instituído sob forte influência da ontologia lukácsiana, que adquiriu enorme aderência na disciplina, fruto da representatividade que o pensamento de Marx ganhou entre os geógrafos, sobretudo desde o movimento da renovação crítica da década de 1970. O papel que a *Ontologia do Ser Social* de Lukács assumiu nos esforços dedicados à abordagem explícita da ontologia e a centralidade que a noção de *produção social do espaço* adquiriu neste horizonte da Geografia demonstram a abrangência destas influências.<sup>70</sup> Abrangência que pode ser observada nas pesquisas teóricas e empíricas elaboradas em geografia, que se dedicam de muitos modos – de forma expressa ou mitigada – aos temas. As contribuições teóricas demonstram, por meio de afirmações explícitas ou tácitas, um entendimento sobre o *ser*, a *totalidade* e a produção do espaço que estabelecem uma resolução instituída quanto à hegemonia e principalidade da sociedade na elaboração ontológica.

Milton Santos, como evidenciam algumas de suas obras<sup>71</sup>, é emblemático quando se trata de afirmações explícitas, como quando diz: **“O conteúdo corporificado, o ser já transformado em existência, é a sociedade já embutida nas formas geográficas, a sociedade transformada em espaço. [...] A sociedade seria o ser, e o espaço seria a existência”** (SANTOS, 2014[1988], p. 31). Há, ainda, a vigência implícita dessa resolução ontológica estabelecida na disciplina, manifesta nas contribuições que tratam da noção de produção social do espaço e que traçam uma determinação que se faz, invariavelmente, pela sociedade.

Quando o horizonte da crítica-radical lida com a questão ontológica através da determinação social do *ser* e compreende o *ser* a partir de sua equivalência com a

<sup>70</sup> Ver Silva, 1982; Moraes, 1982; Moreira, 2005, 2007, 2012.

<sup>71</sup> Ver Santos, 1978, 1988, 1996.

sociedade, a questão imediatamente se apresenta resolvida e se torna dispensável qualquer análise posterior ou tratamento a seu respeito. Por conseguinte, não há necessidade de se problematizar a questão acerca de seu sentido, porque já há uma resolução constituída de que o *ser é social*. Essa compreensão gera um pressuposto evidente que inibe qualquer intenção ou empenho com o seu desvelamento enquanto problema efetivo – tornando-o (contraditoriamente) inacessível, provocando sua abstração. Isso não significa que haja um erro no que se refere à sua definição, apenas que, por mais lógica, clara e evidente – em termos estritamente fenomenológicos – para se alcançar a dimensão ontológica, é preciso investigar a dinâmica de realização de homem e mundo.

Enquanto mais originária das questões, precisamente por estar na base de todo conhecimento possível<sup>72</sup>, a questão ontológica suscita dúvidas, ainda que não investigadas de forma suficiente. Em *Ser e tempo*, Heidegger aponta os indícios de que a ontologia tradicional deixou impensado o que havia de mais fundamental, ou seja, ela não conduziu a questão de forma satisfatória porque toda vez que se dirigiu ao *ser*, já sempre o interpretou como um *ente*, uma coisa que é.

A ontologia clássica não consegue discernir e, portanto, perceber como repercute o encobrimento na origem conceitual sobre o sentido do ser. O que nos leva a tecer uma breve consideração sobre a origem conceitual do próprio encobrimento da questão. A tradição tende a tornar pouco acessível o que ela mesma “lega”. Ela, segundo Heidegger, “Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as “fontes” originais, de onde as categorias e os conceitos foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência” (HEIDEGGER, 2015, p. 59). Nesse contexto, o levantamento da questão acerca do sentido do ser é, muitas vezes, acusado de inútil, “negação quase que total da dimensão real”<sup>73</sup>, supérfluo, erro metodológico.

Heidegger introduz e conduz de forma bastante particular a questão ontológica. Por sua importância, ele coloca a “necessidade de uma retomada explícita da questão

---

<sup>72</sup> Por mais que, eventualmente, coloquemos a questão sobre o sentido de ser, não sabemos o que diz “ser”. Todo mundo vive numa compreensão de ser e ainda assim o sentido de ser é envolto em incompreensão e obscuridade. Para o filósofo, *ser* é o conceito mais universal, obscuro, indefinível e evidente por si mesmo (HEIDEGGER, 2015). E na pergunta pelo que é “ser”, nos mantemos numa compreensão do que “é”, mesmo sem que possamos precisar ou definir conceitualmente o que esse “é” significa.

<sup>73</sup> A ontologia e a epistemologia foram consideradas prisioneiras do mundo abstrato das ideias (CARLOS, 2011: 146).

do ser”. Não é preciso esforço para notar a carência de uma resposta condizente com a pergunta, porque ao contrário do ser, o ente foi priorizado tanto na colocação da pergunta, quanto na elaboração da resposta.<sup>74</sup> Então, ele indica a ausência de uma colocação *adequada* da questão. De acordo com o filósofo, trata-se de um problema há muito esquecido e abandonado pela evidência real da manifestação e representação do ente enquanto ente. O *ser*, que enquanto encoberto se mostrava como uma questão fundamental e inquietava os gregos antigos, com o tempo se tornou manifesto e a pergunta pela multiplicidade dos entes na unidade do ser foi silenciada.

Nesse sentido, sob a perspectiva heideggeriana, a história da filosofia ocidental é a história do esquecimento do ser, é metafísica. Para Heidegger, esse esquecimento aconteceu, na tradição do pensamento, pela abstração da diferença ontológica, isto é, abstração da distinção fundamental entre ser e ente. Essa tradição que perpassa toda a história da filosofia foi denominada metafísica. A metafísica pensa constantemente o ser, mas se volta para os entes como se existissem ao mesmo modo do *ser*<sup>75</sup>. O percurso histórico da problemática ontológica se confunde com o próprio caminho percorrido pela filosofia ocidental.

Esse modo de pensar o ser através do ente foi reiterado na história, desde os gregos até seus desdobramentos mais tardios. E permanece hoje. A questão fundamental da metafísica – *o que é o ser?* faz parte da história da filosofia – ela pergunta e (como que se esquecendo da própria pergunta) responde pelo ser através da sua entificação. “Ela pensa apenas aquilo que apareceu ao pensamento ocidental, desde o começo, como aquilo que deve ser pensado e permaneceu, entretanto, esquecido: o ser. Mas o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser” (Heidegger, 1991, p. 49). O ser se distingue de todo ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente.

Toda investigação que se move no âmbito da questão central do *ser* é ontológica. Os termos ontologia e ontológico significam, pois, “questionar e determinar dirigidos

---

<sup>74</sup> Muito embora Heidegger aponte definições do ser na história da filosofia, segundo o filósofo, “já na Antiguidade veio à tona um conceito mediano de ser, que foi utilizado para a interpretação de todos os entes oriundos das diversas regiões, sem que o próprio ser específico fosse expressamente problematizado em sua estrutura e pudesse ser delimitado” (HEIDEGGER apud CASANOVA, 2017, p. 13).

<sup>75</sup> Heidegger, apud CASANOVA, 2017, p. 13

para o ser enquanto tal (...)” (HEIDEGGER, 2016, p. 7). Segundo o filósofo, é tarefa da ontologia “apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 66). Na delimitação do objeto temático (o sentido de ser em geral), um caminho diferente do percorrido pela história da ontologia é indicado. Trata-se de um outro modo de proceder e de acesso ao questionamento e ao seu “objeto” enquanto tal.

O questionado (o *ser*) não é um *ente*, por isso exige um modo próprio de acesso, distinto do que sempre se deu na história da filosofia. Este modo é descrito por Heidegger como “o método fenomenológico da investigação”, no §7 de *Ser e tempo*. Tal como demonstra, a fenomenologia não seria uma disciplina, uma perspectiva ou uma corrente de pensamento. É, antes, um modo de proceder que nos conduz à evidência das coisas, “uma via de acesso que resguardaria o modo com o qual as coisas se mostram *tal como são*”. A fenomenologia é assumida como um retorno à ontologia.<sup>76</sup> Contudo, o pensamento de Heidegger vai além, uma vez que “*Ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2015, p. 75).

A explicitação do real é dada segundo dois planos distintos e fundamentais: o plano ôntico e o ontológico. A explicitação ôntica é dada pelas ciências particulares a partir das pesquisas e investigações dos entes como as plantas, os animais, os acontecimentos, a vida e a sociedade, por exemplo. Daí surgem as ciências regionais como a botânica, a veterinária, a história, a biologia, a sociologia e a geografia. Daí também, dessa limitação determinada dos entes, é possível distinguir o plano ôntico do ontológico. As perguntas que envolvem a investigação do plano ontológico tratam da questão do ser. Por envolverem planos distintos, é necessário que os acessos também sejam distintos.

Heidegger fala sobre uma compreensão pré-ontológica do ser. Segundo ele, todo conhecimento se move dentro do horizonte da compreensão do que é ser: ser-planta; ser-animal; ser-homem; ser-vida e, por isso, é possível que nos envolvamos em ciências particulares, pois sempre nos movemos a partir de uma base e de significados prévios sobre o mundo, o homem, o real. Dentro do plano ontológico é ainda possível distinguir a compreensão pré-ontológica do ser da compreensão

---

<sup>76</sup> Cf. ZUBEN, Newton. (2011) **A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 2, p. 85-102.

ontológica. A diferença é que na compreensão ontológica o questionamento do ser é explicitado. De todo modo, implícita ou explicitamente, o homem é o ente que tem em seu ser a compreensão de ser e por este motivo pode o homem apreender o ente em sua condição de ente.

Ultrapassando os limites da filosofia, o ser foi também pensado sob uma determinação ôntica quando requisitado como fundamentação para a reflexão ontológica no campo interno da Geografia. Ao questionar o ser de um ente determinado, no caso o espaço, por exemplo, o horizonte da Geografia crítica-radical fundamentado no marxismo e na ontologia lukácsiana, não se volta para o questionamento do ser enquanto tal, mas, ao contrário, *determina*-o como ser – social. A compreensão do ser do espaço, através desse fundamento ôntico, fica assim desprovida de análise e embasamento ontológico.

Por isso, segundo Heidegger, caso se queira que a questão adquira “a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada (...)” (HEIDEGGER, 2015. p.60). Ou seja, é necessário um retorno à sua gênese conceitual constitutiva com vistas à apropriação positiva do próprio passado. Tal como apresenta, Heidegger denomina *destruição* a tarefa de “definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre dizer em seus *limites* (...). Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia (...)” (Ibidem. p. 61). Não se trata de uma retomada ou de uma negação de posições filosóficas sobre o *ser*, estabelecidas pela tradição, mas da apropriação originária de outras possibilidades de acesso à questão.

No âmbito da ideia de destruição/desconstrução da metafísica, o retorno às experiências em que foram obtidas as primeiras determinações de *ser*, que desde então se tornaram decisivas, é imprescindível para a reabilitação da temática ontológica. E assim também se dá na Geografia.

A ontologia e sua história, ainda hoje, determinam o aparato conceitual da filosofia (e, por conseguinte, das mais variadas ontologias regionais, como da Geografia) através de filiações (e, também, de distorções). Por isso, esclarecer a origem do encobrimento conceitual parece tão determinante para o projeto heideggeriano. Sobre o solo ontológico da clássica filosofia grega e desde então, mesmo havendo a intenção de dedicar-se às determinações gerais do *ser*, tem-se em vista um setor

determinado do ser, o que aniquila, antes mesmo de começar, uma investigação verdadeira sobre o sentido de *ser*. Nesse sentido, a existência histórica de um caminho de tematização torna o diálogo com a tradição indispensável. É também a própria tradição que abre o campo e os limites para a colocação da questão ontológica.

Para esta pesquisa, que almeja o alargamento da fundamentação ontológica na Geografia, enfocamos o modo como foi tratado o ser diante do problema da relação sociedade-natureza. Daí a necessidade de uma consideração, fundamental na fenomenologia de Heidegger e imprescindível para qualquer reflexão de cunho ontológico: um esclarecimento acerca do sentido do *ser*.

A questão do ser visa portanto às condições a priori de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, 2015, p. 47).

A centralidade em que posiciona a *diferença ontológica*<sup>77</sup>, diferença essencial entre *ser* e ente, é o que irá distinguir e consagrar a obra de Heidegger no seio da filosofia contemporânea. O filósofo destaca a indeterminação da noção do *ser* enfatizando a impossibilidade de determiná-lo tal como são determinados os entes. O *ser* é inacessível a qualquer ontologia que se desenvolva sob o modo de determinação conceitual típico da lógica tradicional e não pode ser reduzido a determinações ônticas. Este é um traço determinante de sua reflexão ontológica – que para nossa investigação serve de base para problematizar a determinação do espaço geográfico no interior do horizonte da crítica-radical, visto que nesse horizonte a determinação do *ser* do espaço está fundamentada num ente: a sociedade.

Segundo Heidegger, ao longo do tempo, por mais geral e indefinível que o conceito de *ser* seja, ele se tornou evidente. A metafísica tornou dispensável qualquer interrogação ou explicação sobre o seu sentido e verdade, pois a abordagem e o tratamento da questão ontológica se fizeram ao modo de ser das coisas, a partir do modelo do ente intramundano. A metafísica pensa o ente enquanto ente, mas o faz

<sup>77</sup> Essa expressão deve ser entendida como a relação de distanciamento e irreducibilidade entre o *ser* e o ente (Heidegger, 1988). Ver HEIDEGGER, 1991, p. 92.



à luz do ser. Ela “(...) fala da inadvertida revelação do ser quando responde as suas perguntas pelo ente enquanto tal” (Heidegger, 1991 [1949]<sup>78</sup>, p. 55).

Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. (...) Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa ao ente em sua totalidade e fala do ser. (...) Esta troca, sem dúvida, deve ser pensada como acontecimento e não como engano. Ela, de maneira alguma, tem suas razões numa simples negligência do pensamento ou numa exatidão no dizer (Heidegger, 1991 [1949], p.57).

No que se refere à reflexão sobre a ontologia do espaço na Geografia crítica-radical, a sociedade é assumida como noção equivalente ao *ser* e identificada como princípio fundamental da realidade em sua totalidade. Trata-se de uma resolução internamente coerente com o viés marxista. Sob o encaminhamento fenomenológico, entretanto, assinala a entificação do *ser* e denota extrema fragilidade na problematização ontológica. Ou seja, passa ao largo da diferença ontológica, porque parte da objetivação do ser. Em verdade, ratifica uma posição assumida desde o início da história da filosofia, o esquecimento do *ser* em favor do ente. Se fosse observada a investigação ontológica nos parâmetros de Heidegger, seria necessário suspender todos os pressupostos e conduzir uma descrição fenomenológica. Sob a perspectiva do filósofo, é possível assinalar a impropriedade metodológica desta resolução, que estabelece o significado da noção de *ser* através de um ente determinado. O primeiro passo em direção à retomada da questão originária da ontologia, ou seja, a pergunta pelo *ser*, é pensar o próprio *ser* e não o ser a partir de um ente. Heidegger aponta, assim, a distinção entre o pensar o ser e o pensar os entes. E, para tanto, este pensar deve estar sempre vinculado ao ente que é capaz de pensar o ser.

Na questão ontológica está a base de qualquer conhecimento. Inclusive em todas as pesquisas ônticas das ciências positivas, em suas estruturas fundamentais, já foi efetuada, mesmo que à grosso modo, uma elaboração (suficiente ou não) de delimitação do ser no âmbito de seus objetos.

Numa primeira aproximação, o tema pode ser complexo e parece, às vezes, fugir ao domínio da ciência geográfica e, por isso, faz-se necessário mais esclarecimento. Todo e qualquer posicionamento estabelecido pela Geografia, parte de um entendimento primário, basilar e estrutural de que as categorias e conceitos

---

<sup>78</sup> HEIDEGGER, M. *O Retorno ao Fundamento da Metafísica*, 1949. In Conferências e Escritos Filosófico, 1991.

geográficos são. Significa dizer que para definirmos nosso objeto de estudo, que por sua vez é fruto de um estabelecimento sistematizado do que *seja*, por exemplo, o espaço, nos mantemos numa compreensão, ainda que na maioria das vezes não tematizada, do *ser*. Significa também dizer que toda discussão filosófica ou geográfica (até mesmo aquelas mais radicais em sua renovação fundamental) é *imposta* por conceitos legados e por perspectivas e horizontes da tradição, provocando sua própria dependência a esta circunscrição lógica.

A reflexão sobre a ontologia do espaço desenvolvida na Geografia crítica-radical acolhe e aceita a resolução assumida pelo pensamento marxiano acerca da equivalência entre o *ser* e a sociedade. De fato, Marx associa o *ser* social à esfera individual. Segundo ele: “[...] é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser* social” (MARX apud CHASIN, 2009, p. 93). Sob este encaminhamento, caberiam duas perguntas iniciais: O que é o indivíduo? Seria o indivíduo um ente ou um *ser* - social?

Não se trata aqui de levantar uma crítica interna ao materialismo histórico e dialético ou às resoluções básicas elaboradas sob este viés ontológico. Sob as diretrizes do pensamento de Heidegger, no entanto, há um impasse: a ausência de evidência fenomenológica sob a qual estão assentadas as resoluções fundamentais da reflexão sobre a ontologia na disciplina. E, por extensão, a “fragilidade” – em termos estritamente fenomenológicos – do acolhimento da produção social como princípio de fundamentação ontológica da relação sociedade-natureza nesta ciência. Para que isso possa ser de fato compreendido, a noção da *diferença ontológica*, central ao pensamento do filósofo, precisa ser apreendida. O significado da diferença entre *ser* e ente e a ausência de evidência fenomenológica revelam, somente, duas formas de acesso à questão ontológica.

Ressalta-se, mais uma vez, que não está em jogo a legitimidade da posição assumida pela crítica marxista da Geografia, elaborada através da determinação social do espaço. Está em questão, o papel principal da noção da *diferença ontológica* desenvolvida por Heidegger. Ele demonstra uma inadequação metodológica na determinação do sentido do *ser* por meio de um ente específico (como a sociedade, a *ideia* ou a substância), ente que, por sua vez, é elevado à condição de correspondência com o *ser*. Esta correspondência entre *ser* e ente não é um artifício da reflexão ontológica reservado à Geografia. Um breve olhar sobre a

trajetória do significado do *ser* evidencia o modo com o qual a pergunta pelo *ser* foi levantada e respondida, de forma a *ser* identificada com o ente. Segundo Heidegger, é um traço característico (e problemático) da ontologia tradicional, advindo da necessidade de uma filosofia sistematizadora que terminaria por reduzir a ontologia a uma lógica. Como consequência, todos os entes teriam sido reduzidos a objetos e coisas (ou alguns entes transformados em *ser*). Desde a filosofia grega, a pergunta pelo *ser* (reduzida ao plano ôntico e à lógica), tem na metafísica a consumação do esquecimento do *ser* em favor dos entes. A abordagem fenomenológica da ontologia pretende superar tal abandono.

Assim, Heidegger faz uma distinção quanto ao sentido do termo “ontologia”, uma vez que a palavra foi, desde suas origens, utilizada como representação de uma “disciplina” da filosofia, com forte carga teo-lógica.<sup>79</sup> Entenda-se o significado crítico da proposição “destruição” da história da filosofia, pois teria sido um caminho percorrido a partir do abandono do *ser*. Denota também o sentido extremamente crítico com o qual Heidegger interpela a tradição da ontologia metafísica.

Imprescindível destacar que o quê dá unidade e direção e que está em jogo na obra inteira de Heidegger é a questão sobre o sentido do *ser*. O caráter histórico dessa questão (que se confunde com o próprio caminho da filosofia e não pode ser isolado em relação a seu percurso) manifesta-se, sobretudo, como um diálogo com a tradição. Não só a partir das respostas elaboradas, mas, principalmente, quanto à recolocação *adequada* da pergunta. A história dessa questão não se resume a um conjunto de proposições filosóficas reunidas apenas pelo fato de tratarem de um mesmo tema. Ela é indispensável pelo fato de o pensamento partir constantemente dessa tradição. Ou seja, de acordo com Heidegger, nós sempre nos movimentamos dentro de campos de problematização elaborados e sedimentados no passado.

Tais campos sempre produzem, porém, uma espécie de soterramento de sua significação originária e de suas possibilidades futuras. Uma vez formulada uma questão e uma vez constituídos os caminhos predominantes de resposta a ela, tudo recai por assim dizer em um espaço de obriedade que acaba por atuar de uma forma obstrutiva. Não se problematiza mais o modo mesmo como a formulação foi estabelecida, nem tampouco se assume uma postura crítica em relação aos pressupostos vigentes nas respostas (CASANOVA, 2017, p. 14).

Dessa forma, o fato de a pergunta ter sido formulada e de a tradição ter se empenhado historicamente numa resposta para a questão do *ser* produz uma

<sup>79</sup> Cf. Reis (2009) o mesmo teria ocorrido na Geografia crítica-radical como “onto-socio-logia”.

retração de novas possibilidades de problematização. Por isso, Heidegger fala de *destruição* da história da ontologia. Isto quer dizer, desconstrução da consistência enrijecida das camadas conceituais fundamentais na história. Como dito anteriormente, o termo não pressupõe negação ou supressão do valor das conquistas legadas pela tradição, mas, antes, a possibilidade de apreensão da problemática com vistas à novas experiências.

A história da ontologia se encontra cristalizada e não está presente apenas nas obras filosóficas clássicas e nos pensamentos contidos nessas obras. Ela subsiste hoje tão efetiva quanto no passado. Sua presença e influência vêm à tona nas ontologias formalizadas pelas perspectivas tradicionais e também, e sobretudo, nos comportamentos em geral. Isso significa que o passado permanece vigente no presente, atuante e decisivo para o futuro. Toda discussão filosófica é imposta por conceitos herdados e por horizontes e perspectivas tradicionais e o que está em jogo no projeto heideggeriano de destruição é a desconstrução dos encrostamentos provocados pela sedimentação destes conceitos.

A influência constantemente presente do passado determina o surgimento de ontologias específicas que, por sua vez, vão sendo sedimentadas e que passam a funcionar como alicerce autoevidente para as compreensões e comportamentos mais comuns e triviais. Nesse sentido, destruir a história da ontologia não implica nem serve para o confronto direto com a tradição. A destruição, segundo Casanova, “precisa começar com uma desconstrução das camadas calcificadas dessa história no presente” (2017, p. 17). O comentador explica:

A destruição da história da ontologia precisa acontecer antes de mais nada como uma destruição da presença dessa história. Tal destruição, por sua vez, não repousa sobre a pretensão de alcançar uma via pura de acesso ao que se encontra por detrás dessa presença. Ao contrário, ela aquiesce desde o princípio à impossibilidade de tal acesso. O que ela procura é antes quebrar uma tal presença para deixar vir à tona aquilo mesmo que essa presença não nos deixa apreender, mas que já sempre determina o modo como toda apreensão é possível (CASANOVA, 2017, p. 17- 18).

Esse é o sentido heideggeriano do conceito de fenomenologia presente em *Ser e tempo*. Não se trata apenas do passado, mas antes, dos pressupostos que atuam (quase imperceptíveis) no presente. Por isso, Heidegger articula o projeto de destruição da história da ontologia com o projeto de uma hermenêutica da

facticidade<sup>80</sup>. “Na medida em que procura levar a situação atual por meio de uma interpretação a uma possibilidade radical de apropriação (...) a hermenêutica da facticidade fenomenológica se acha remetida à tarefa de afrouxar o modo tradicional e dominante de interpretação (...) avançando em um retrocesso desconstrutivo até as fontes originárias motivadoras da explicação” (CASANOVA, 2017, p. 18).

Este processo desconstrutivo a partir do qual é possível questionar de modo radical, não diz respeito apenas a este horizonte histórico sedimentado de interpretação do *ser*, mas também do conceito de “homem”. Antes de mais nada deve-se abandonar a ideia tradicional de homem. Por isso, “O tema da investigação hermenêutica é o *ser-aí* próprio em cada ocasião” (Heidegger, 2016, p. 23). Seu objetivo é um conhecer *existencial* que surge de *cada* experiência, de um estar desperto (de caráter filosófico) em que o *ser-aí* aparece diante de si mesmo numa autointerpretação originária.

Essa investigação parte sempre do hoje e “O *ser-aí* opera no como do *ser agora*” (Ibidem, p.25) e somente *desse modo* – sem a possibilidade de generalização ou universalidade. “A existência enquanto *possibilidade* histórica determinada do *ser-aí* ocasional” (...) nunca é “objetualidade”, mas *ser*; ela é *aí* somente enquanto “é” uma vida numa ocasião determinada” (Idem, p. 25; grifos do autor). Nesse sentido, comenta Casanova:

Não há nenhum acesso puro à questão do sentido do *ser*, assim como essa questão não pode ser tampouco tematizada em um espaço lógico qualquer que não possua nenhuma ligação com uma linguagem historicamente contaminada. Ao contrário, toda abordagem da questão do *ser* já sempre se movimenta em um horizonte conceitual sedimentado, que determina de antemão as possibilidades mesmas dessa abordagem. Esse horizonte conceitual não se encontra em si mesmo dado para além de toda relação com o *ser-aí* humano, mas constitui muito mais a própria estrutura originária dos comportamentos humanos em geral, teóricos tanto quanto práticos (CASANOVA, 2017, p. 19).

---

<sup>80</sup> Heidegger não utiliza o termo “hermenêutica” em seu significado moderno nem mesmo no sentido estrito de uma teoria da interpretação. Ele procura resgatar o significado original da palavra que “(...) tem como tarefa tornar acessível o *ser-aí* próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do *ser-aí* mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o *ser-aí* é atingido. Na hermenêutica configura-se ao *ser-aí* como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de *ser* essa compreensão. Tal compreensão, é algo que não tem nada a ver com o que geralmente se chama compreender, um modo de conhecer outras vidas; (...) mas um como do *ser-aí* mesmo; deve ser fixado terminologicamente como o *estar desperto* do *ser-aí* para si mesmo” (HEIDEGGER, 2016[1923], p. 21). As questões filosóficas do *ser-aí* sempre se movimentam em meio a um horizonte histórico de interpretação. Esse horizonte histórico sempre presente no qual o *ser-aí* de imediato e na maioria das vezes se compreende é o que Heidegger caracteriza com o termo *facticidade*.

“Comportamento” é o termo empregado por Heidegger para determinar as relações do ser-aí com os entes em geral, por exemplo, no fazer ciência e filosofia, na produção de objetos ou no feitiço de uma obra. Pelo fato de o ser-aí se encontrar lançado num espaço de abertura no qual os entes vêm ao seu encontro, e seu comportamento ser determinado pelo horizonte histórico em que se situa, ele é marcado pelos modos de ser correspondentes aos entes especificamente. Todo modo de ser dos entes pressupõe um comportamento determinado, tal qual um certo utensílio requisita um uso apropriado à sua utilidade, materialidade e serventia (CASANOVA, 2017). “Todo comportamento adequado pressupõe uma compreensão prévia do ser do ente em relação ao qual nos comportamos” para que possamos, de fato, nos comportar, adequadamente, em relação ao ente que vem ao encontro no interior de uma situação específica. O ser-aí é sempre guiado por uma compreensão prévia do ser dos entes. Isso quer dizer que estamos sempre em relação com uma compreensão do *ser* enquanto tal e do ser do ser-aí (muito embora ambos tenham sido transfigurados em seus sentidos).

Aquilo que torna possível apreender o que constitui o horizonte comportamental e o que traz à tona o horizonte comportamental enquanto tal aponta diretamente para a noção de compreensão de ser.

[...] algo se dá, que precisa se dar, para que o ente enquanto ente possa se tornar acessível para nós e para que possamos nos comportar em relação a ele, algo que, em verdade, não é, mas que precisa se dar, para que possamos experimentar e compreender efetivamente algo assim como um ente. Nós só conseguimos apreender o ente enquanto tal, enquanto ente, se compreendemos algo assim como *ser* (HEIDEGGER apud CASANOVA, 2017, p. 21).

Mundo, para Heidegger, designa o horizonte sedimentado que transpassa e determina *a priori* todos os comportamentos do ser-aí. É um campo de manifestação dos entes que não se confunde com a soma destes entes, mas que se projeta para além dessa soma ao buscarmos alcançá-lo. De acordo com o filósofo, o acesso à questão do ser se dá a partir de uma tematização prévia do conceito de mundo. E ele próprio, o mundo, fornece a compreensão dos entes em geral e dos entes em sua totalidade. O mundo também não se mostra como resultado do somatório de compreensões de ser, mas aparece em meio a essas compreensões.

Todo conhecimento científico é por essência regional e pressupõe uma determinação ontológica da região ôntica que explora. É importante destacar o modo

como essas ontologias são geradas porque a sua constituição remete à questão originária do ser. Por sua vez, as ontologias regionais pressupõem uma ontologia sobre o *ser* em geral. A questão do *ser* é absolutamente primeira e condição fundamental de possibilidade das ciências que estudam o ente enquanto tal. É preciso que compreendamos o *ser* (mesmo que preliminarmente) para que possamos compreender aquilo que *é* (ente). Deste modo, a compreensão do *ser* é condição de possibilidade das próprias ontologias que precedem as ciências ônticas e as fundamentam.

O que se quer esclarecer aparece na tríade fundamental de *Ser e tempo* descrita por Heidegger por meio da articulação conjuntural entre *ser*, *ser-aí* e mundo. *Ser-aí* e mundo são instâncias copertinentes de um mesmo acontecimento. Mundo também encerra uma ligação originária com o *ser* uma vez que se confunde com a compreensão de ser. Mesmo a relação teórica com os entes (uma relação tardia) é dada pelo mundo, que fornece a compreensão prévia do ser dos entes em geral. Enquanto a prerrogativa do questionamento remonta ao *ser-aí*, que é o ente capaz de toda ontologia e que não é possível pensar uma compreensão de ser para além dele, é ele próprio a via de acesso às ontologias em geral. Por isso, apenas em conjunto é possível acessar qualquer um dos elementos que compõem o projeto constitutivo de *Ser e tempo* – concebido na obra através da expressão “ontologia fundamental”<sup>81</sup>. O *ser-aí* é o elo que não se desvincula do mundo, menos ainda da compreensão de *ser*.

A questão sobre o significado do *ser* soa tão familiar que não nos damos conta de que ignoramos seu sentido no interior de nossas linguagens e compreensões ordinárias. É tão universal que revela o que todas as coisas têm em comum. Por ser tão geral assume-se indefinível. Esta observação, entretanto, demonstra o jogo de tensão entre reconhecimento e esquecimento que constitui a história da ontologia. A particularidade dessa questão é que estamos envolvidos com ela o tempo todo.

Nesse sentido, a analítica existencial é a instância da investigação ontológica porque o *ser-aí* possui uma função privilegiada na colocação da questão do *ser*. O *ser-aí* “não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde

---

<sup>81</sup> São três os momentos essenciais que compõem o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental, que desempenham um papel decisivo em sua estruturação, ainda que não hierárquico um em relação ao outro: a destruição da história da ontologia; a hermenêutica da facticidade e a analítica do *ser-aí*.

sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial,” particular e própria do ser-aí, que é a compreensão pré-ontológica de ser, e que, de forma transparente e suficiente, precisa ser explicitada (Heidegger, 2015, p. 51).

A ausência de “apreensão” da *diferença ontológica* constitui a indicação que se torna a base através da qual é possível ratificar a necessidade e legitimidade de uma investigação fenomenológico-hermenêutica sobre o tema “sociedade e natureza” na Geografia. Essa investigação, aponta para a convergência básica entre: (i) o reconhecimento da necessidade de acolher a elaboração concreta acerca do sentido do *ser*; (ii) a analítica do ser-aí como fonte primordial da elaboração da referida questão; (iii) a descrição fenomenológica da estrutura “ser-no-mundo” como núcleo através do qual se divisa um horizonte fenomenológico de reelaboração da relação “sociedade e natureza” (em termos fenomenológicos).

Fenomenologicamente, os posicionamentos ontológicos são regidos pela necessidade de serem interpretados e demonstrados originariamente. Na tentativa de definir o homem, a natureza e o espaço, a Geografia assumiu inúmeros pressupostos. Em termos fenomenológicos, entretanto, há uma ausência de demonstração que fragiliza a fundamentação teórica. É preciso seguir alguns passos.

No §1 de *Ser e tempo*, Heidegger demonstrou que a questão sobre o sentido do *ser* não só não foi resolvida nem colocada de modo *suficiente*, como também a questão caiu no esquecimento. Fica claro que o questionamento, apesar de todo interesse da metafísica, torna-se opaco, limitado e omissos no curso da história. Segundo o filósofo, o que muitas vezes apareceu como um novo início da filosofia foi revelado como um enraizamento de conceitos deteriorados da ontologia grega, medieval e moderna. A transmissão da interpretação da questão do *ser* é assim determinante e de maneira essencial aquiesce toda problematização posterior. Porque a interpretação antiga do ser dos entes foi orientada pelo “mundo” e pela natureza, um horizonte mais originário a partir do qual seja possível haurir uma resposta sobre o sentido do *ser* se coloca como necessário. Tão necessário quanto é a abertura de um campo de discussões em que se possa retomar essa questão (sem que a tradição lhe retire a capacidade de perfazer o caminho do questionamento explícito). Assim, surge a fenomenologia como uma via de acesso à outra forma de apreender



a relação sociedade – natureza. Essa possibilidade, contudo, requer que se reconstitua o entendimento não só de sociedade, quanto de natureza, mas, sobretudo, por meio da reelaboração do sentido de *ser*, do *ser-aí* e de mundo.

Embora a questão sobre o sentido de *ser* seja a mais universal ela reserva e “abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada presença [ser-aí]” (HEIDEGGER, 2015, p. 79). A universalidade que se apresenta do conceito de *ser*, porém, não contrapõe-se à “especialidade” dessa investigação, que deve ser encaminhada a partir da interpretação especial de um ente determinado, o *ser-aí*.

#### **4.2 A Analítica Existencial do Ser-aí: fonte primaz da reabilitação da investigação ontológica**

Como destacado anteriormente, a recolocação da pergunta pelo sentido de *ser* depende de alguns passos e se movimenta na filosofia heideggeriana sobre dois registros fundamentais: por meio da menção ao caráter histórico da questão e à vinculação do *ser-aí* a cada uma de suas possíveis respostas. Ao avaliar o caráter histórico da questão ontológica e ponderar quanto as possibilidades de superação da metafísica, Heidegger entende que isso corresponderia primeiramente ao esforço de aprender a prestar atenção ao esquecimento do *ser*. Isso quer dizer que é preciso que o pensamento se dirija para *outra* origem ou princípio ontológico: a relação da verdade do *ser* com a essência do homem. Para tanto, partir de um pensamento que compreende não-metafisicamente o *ser* enquanto tal.

A analítica existencial faz parte do projeto mais abrangente de Heidegger de uma ontologia fundamental, uma vez que a questão ontológica está fundamentalmente ligada ao ente que em seu *ser* compreende o *ser*. Daí a importância da análise do *ser-aí*. Este ente, em sua propensão ao questionar, em sua visualização de *ser* (orientadora de qualquer questionamento), traz em si mesmo uma remissão privilegiada à questão do *ser* – porque “Ser é o que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). A questão sobre o sentido de *ser*, além de possuir uma proveniência histórica (e se orientar desde uma tradição), é também determinada historicamente e se apresenta sempre desde um contexto fático específico (composto de uma interpretação que é própria – é hermenêutica).

Para descrever de forma a evidenciar as características essenciais do modo de ser do ser-aí, Heidegger **não** parte de premissas ou pressupostos tradicionais. Ele configura concretamente a constituição estrutural do fenômeno originário em que o ser-aí pode ser apreendido em sua peculiaridade: “O ser-aí não é coisa alguma como um pedaço de madeira; não é algo como uma planta; também não é algo composto de vivências, nem muito menos é o sujeito (eu) que está diante do objeto (não eu)” (HEIDEGGER, 2016[1923], p. 54).

Segundo Heidegger, os termos e conceitos não apenas designam, mas carregam consigo sentido e significado e embora seu uso ocorra junto à indiferença frente à necessidade de se questionar o ser dos entes assim denominados, eles implicitamente o fazem. Por isso, o filósofo explica que não é por capricho terminológico que são evitados os usos de termos como “vida” e “homem” em sua obra, trata-se de uma problemática conceitual.

Assim, a denominação que o filósofo emprega para que não se incorra no risco de “confundir” o *modo de ser* do homem com uma apreensão clássica desse ente – que todos nós somos, é *ser-aí*. Conforme Heidegger aponta, o privilégio ôntico que distingue o ser-aí dos demais entes está em ele ser ontológico. Isso significa que pertence à sua constituição de ser se compreender em seu ser, isto é, sendo. Pensada desta forma, a determinação do ser-aí envolve tanto a compreensão de si mesmo, como estar numa relação de ser com seu próprio ser. Devido ao fato de nem sempre o ser-aí estabelecer o questionamento teórico explícito do sentido de ser, Heidegger o chama de pré-ontológico, porque independente de *como*, é sempre no modo de uma compreensão de ser que o ser-aí se realiza.

Diferente dos modos como foi interpretado na tradição, o ser-aí **não** pode ser entendido e determinado como possuindo um conteúdo quiditativo (essencial). Para o filósofo, a essência do ser-aí está em sua existência. O ser-aí sempre se compreende a partir de sua existência, isto é, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo. Essa compreensão possui raízes existenciárias ou ônticas, que é a possibilidade de examinar a problemática ontológica assumindo existencialmente o próprio questionamento. Para que a colocação da questão sobre o sentido do ser se torne transparente, o ser-aí é o ente que deve ser interrogado em seu ser. O modo de encarar e acessar esse ente é fundamental. Contudo, como tornar acessível o ser-aí? Sem dúvida ele se compreende e se

interpreta constantemente, mas é, também, uma interpretação pré-ontológica e não tematizada.

De acordo com *um* dos modos de ser constitutivos do ser-aí, ele tem a tendência de se compreender a partir do ente com que se relaciona continuamente de modo essencial, o mundo. No próprio ser-aí, em sua compreensão de ser, reside o que Heidegger nomeia como reflexo ontológico da compreensão de mundo. Ele diz:

Que a sua constituição específica de ser - entendida no sentido de uma estrutura "categorial" própria – permaneça encoberta para a presença [ser-aí], isso deve-se ao primado ôntico-ontológico da presença. Onticamente, a presença é o que está "mais próximo" de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a presença não é estranha para si mesma. [...] A presença sempre dispõe de uma rica e variada interpretação de si mesma, à medida que uma compreensão de ser não apenas lhe pertence, como já se formou ou deformou em cada um de seus modos de ser (HEIDEGGER, 2015, p. 53).

As diversas ciências e a própria filosofia, seguindo caminhos diferentes, formaram interpretações sobre o homem, porém a fenomenologia hermenêutica (através da analítica do ser-aí) não admite que se aplique de maneira dogmática nenhuma ideia de *ser* e realidade, por mais tradicional, clara e correta que pareça. Nada lhe deve ser determinado enquanto essência, nem mesmo as *categorias* e propriedades que historicamente se atribuem ao homem devem ser aplicadas.

As formas de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo. Para apreender o ser-aí antes de tudo e na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana, de onde é possível extrair suas estruturas essenciais<sup>82</sup>, Heidegger parte de uma descrição fenomenológica do acontecimento originário do existir. Para ele, "a análise dos caracteres ontológicos da presença [ser-aí] é existencial. Isso significa que os caracteres não são propriedades de algo simplesmente dado, mas modos de ser essencialmente existenciais. Em consequência, deve-se explicitar o seu modo de ser na cotidianidade" (HEIDEGGER, 2015, p. 192).

A analítica do ser-aí assim orientada não pretende proporcionar uma ontologia completa desse ente – ela não é somente incompleta como também provisória. Ela explicita o ser do ser-aí, sem interpretar-lhe o sentido (temporalidade). Ela visa, pois, liberar o horizonte para a interpretação do *ser* em geral.

---

<sup>82</sup> Essenciais pois que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser do ser-aí.

A interpretação preparatória das estruturas fundamentais da presença [ser-aí] em seu modo de ser mais próximo e mediano, no qual ela é antes de tudo histórica, há de revelar o seguinte: a presença não somente tende a decair no mundo em que é e está e de interpretar a si mesma pela luz que dele emana. Justamente com isso a presença também decai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de si guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 59).

A recusa de Heidegger é em manter a filosofia numa linguagem dogmática e especulativa e isso acentua a relação entre filosofia e história. Em verdade, a modifica. Sua filosofia é interpretativa e demonstrativa. Antes de responder à questão sobre o sentido do *ser* em geral, o que Heidegger busca é a possibilidade de elaborar essencial e existencialmente essa questão e abrir caminho para ela. Para tanto, é preciso liberar o horizonte em que o *ser* é, de início, compreensível. Isso equivale esclarecer a possibilidade de *compreender* o ser em geral, que pertence à constituição fundamental do ser-aí<sup>83</sup>.

Assim, a analítica do ser-aí faz parte de um movimento de suspensão das determinações essenciais do homem, que Heidegger não inicia, mas radicaliza.<sup>84</sup>

Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, demonstrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da presença [ser-aí]. Toda ideia de “sujeito” – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça, *do ponto de vista ontológico*, o ponto de partida do *subjectum* (...) (HEIDEGGER, 2015, p. 90).

O que está em questão é uma superação da ideia de que o homem é um ente já constituído e essencialmente definido, que em seu ser (natureza) possui propriedades para que venha a existir. Seguindo os passos da fenomenologia hermenêutica, a essência do ser-aí se constitui na existência, antes disso o ser-aí não é nada. O ser-aí não é um sujeito objetual, mas fenômeno.

É possível dizer que o que caracteriza a fenomenologia em termos heideggerianos é continuar (e radicalizar) o projeto de superação da metafísica da subjetividade. Nesse sentido, são contestadas as formulações alcançadas e definidas a partir da

<sup>83</sup> Sob o encaminhamento do projeto compreensivo do ser-aí elaborado por Heidegger, existir já é sempre se movimentar em meio a um espaço compreensivo no qual o próprio ser-aí pode descerrar suas possibilidades de ser e onde (nesse mesmo espaço), os entes também se manifestam. À noção de compreensão, o filósofo articula a dinâmica de realização do ser-aí, dando um sentido novo a ela. Assim, ela se tornou um traço estrutural do projeto existencial a partir de um tratamento fenomenológico instituído na compreensão hermenêutica.

<sup>84</sup> Heidegger leva às últimas consequências o projeto husserliano das condições próprias a um pensamento propriamente fenomenológico.

intuição, representação ou eu transcendental, em que são pressupostas a subsistência e a quididade de algo como a consciência, por exemplo. O objetivo do projeto fenomenológico heideggeriano envolve a reelaboração das estruturas relativas à interpretação hermenêutica.

Heidegger não só deu continuidade à noção husserliana da intencionalidade<sup>85</sup> como também a radicalizou. Não se trata mais da tentativa de pensar a essência intencional da consciência (que em última instância estaria ainda presa aos pressupostos metafísicos da ideia de consciência moderna), mas de levar tal essência intencional à sua máxima radicalidade. Para além do entendimento e apreensão da consciência como pura performance e não mais como uma coisa dotada de propriedades, Heidegger torna esse fenômeno ainda mais extremo e originário na analítica existencial. Segundo ele, nós não somos consciências intencionais (o que já significa dizer – conforme Husserl – que antes das vivências intencionais não haveria eu empírico algum). De acordo com Casanova (2017), “O que caracteriza propriamente o movimento inicial da analítica existencial é antes de tudo a redução do ser do homem à pura intencionalidade” (CASANOVA, 2017, p. 31). Isso quer dizer que o ser do homem é constituído fundamentalmente pelo elemento que caracteriza a intencionalidade, a “dinâmica ekstática originária” (ibidem, p. 32). O sentido etimológico de intencionalidade é literalmente “tender para o interior de”.

Husserl, ao empreender sua descrição da consciência, a percebe lançada, projetada em direção ao campo de realização dos atos de consciência e dos objetos correlatos. Por isso, seria possível falar que toda consciência é “consciência de” algo; porque ela é sempre e só pode ser pensada em relação aos seus objetos correlatos. Esse movimento dinâmico da consciência fenomenológica elimina o pressuposto moderno de interioridade que fundamenta a noção de essência do homem encapsulado em si mesmo e independente do seu exterior.

Heidegger reinterpreta a fenomenologia como uma outra forma de ver aquilo que se mostra por si mesmo uma vez liberado dos encobrimentos, isto é, o fenômeno. Na

---

<sup>85</sup> Intencionalidade foi um termo utilizado por Husserl nas *Investigações lógicas*, para explorar e apreender a estrutura dos atos de consciência. Fenomenologicamente, trata-se da suspensão de todos os pressupostos ontológicos em relação aos entes em geral, e também em relação ao ser humano. É um movimento radical de suspensão de toda e qualquer determinação essencial do ser do homem.

fenomenologia heideggeriana, a intencionalidade é a orientação originária para o ser compreendido, para o ser pré-descoberto, de que a existência é o ponto de abertura.

Sob esse novo ângulo, a fenomenologia adquire um porte ontológico, ou melhor, ela se torna ontológica. A fenomenologia é ontologia, e, como ontologia, é uma hermenêutica, porque a descritividade fenomenológica tem o alcance de um trabalho de interpretação aplicado ao *Dasein* – não de fora para dentro, mas de dentro para fora, uma vez que parte do *Dasein* e é pelo *Dasein* mesmo conduzida. O método se compatibiliza, pois, com a investigação do *Dasein* em si mesmo e por si mesmo. Essa investigação exige, no entanto, que se neutralize a consciência numa *epoqué*, posta por conseguinte num parêntese metodológico. “Em lugar de consciência (*Bewusstsein*), leremos *Dasein* (ser-aí)”. E está em germe na noção mesma de *Dasein* a delimitação do método – a base que o legitima, que não é outra senão a compreensão do ser, na qual já nos encontramos ao iniciar a analítica, e que, portanto, detém um alcance pré-ontológico: o âmbito da existência humana a que se aplica e a temporalidade aonde chega e que a fundamenta (NUNES, 2002, p. 11-12).<sup>86</sup>

O que Heidegger faz ao se apropriar da intencionalidade para pensar a existência é afirmar que o homem é constituído originariamente por um movimento de ser para fora. Assim, não existe qualquer possibilidade de se falar de uma interioridade inicial que pode ocasional e facultativamente vir à tona rumo às experiências externas. Não há primeiro o dentro para em seguida ser possível experimentar o fora. Existir, para Heidegger, é já estar sempre fora. Conforme Casanova (2017) esclarece, existir é uma palavra composta pelo prefixo *ek* (para fora) e pelo radical *stemi* (mover-se). Em seu étimo, portanto, existir significa “mover-se-para-fora”.

Aplicado ao ser do homem, esse sentido elimina qualquer possibilidade de uma interpelação categorial que possa determiná-lo em seu ser, já que não há nenhuma determinação prévia que o constitua. Dessa forma, o homem pensado enquanto intencionalidade é um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária, que não pode ser conceitualizado nem categorialmente abordado. Ele é marcado por pura neutralidade. Ao exemplificar, Casanova (2017) é enfático:

Ser um nada de determinações, porém, traz consigo desde o princípio uma série de consequências. Como o homem é radicalmente intencionalidade, ele não possui nenhuma natureza, para a qual pudéssemos apelar de maneira normativa, o que equivale a dizer que o ser do homem é radicalmente constituído a princípio por negatividade, por indeterminação ontológica, por estranheiridade. Desprovido de todo e qualquer instinto, de todo e qualquer impulso, de toda e qualquer vontade originários, o ser-aí não encontra em si nenhuma direcionalidade estrutural, nenhum princípio de seleção de suas ações. [...] O que quer que possamos pensar como próprio ao homem, ele não tem (CASANOVA, 2017, p. 33).

<sup>86</sup> Nunes, Benedito, *Heidegger & Ser e tempo*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

Concebido dessa maneira, o ser-aí é destituído de faculdades, propriedade, categorias. Não há um conceito ou um conteúdo quiditativo que o defina. Por isso, antes de ser, o ser-aí não tem como ser nada. Ele primeiro precisa existir para que possa vir a ser qualquer coisa<sup>87</sup>. Como modo de ser deste ente que todos nós somos, o questionar é uma atitude constitutiva. O ser-aí, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 42). Assim, a colocação explícita da questão sobre o sentido do ser (intento da ontologia), requisita uma explicação prévia e adequada deste ente no tocante a seu ser. Nas palavras de Heidegger:

A presença [ser-aí] não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela ser ontológica (HEIDEGGER, 2015, p. 48, grifo do autor).

Como a determinação essencial deste ente não pode ser efetuada, uma vez que sua essência reside em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, Heidegger escolheu o termo ser-aí para designá-lo “enquanto pura expressão de ser”. Dito de outra forma, a determinação ontológica do ser-aí é sempre a cada vez uma questão ôntica, tendo em vista que é por meio de seus modos de ser que ele se determina em seu ser.

O ser-aí não tem o modo de ser dos entes simplesmente dados, por isso a sua interpretação ontológica não pode ser a mesma. O modo de acesso adequado ao ser-aí é “tão pouco evidente que sua determinação constitui uma parte essencial de sua análise ontológica” (Ibidem, p. 87). A indicação da negatividade do ser-aí sugere que a descoberta de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade da existência. Dessa forma, encontrar o ser-aí pelo modo indeterminado em que ele se dá, na indiferença da cotidianidade se revela como caráter fenomenal.

---

<sup>87</sup> Essa acepção é contrária à formulação metafísica tradicional que entende que “a essência precede a existência”, tal como concebido nas muitas variações desde Aristóteles até Kant, com a noção de a priori transcendental.

O ser-aí é desprovido de determinações, um ente carente de imanência que ‘é’ na medida em que existe. É apenas existindo que o ser-aí vem a ser o ente que pode ser. Dessa forma, a essência que constitui o caráter de ser-aí deve ser concebida em seu sentido verbal, ou seja, como uma forma de essencialização. Essa dinâmica que é indicada no significado do termo existência, que denota o movimento de ser para fora, consiste no movimento processual de realização do ser-aí. Esse é o movimento buscado por Heidegger para a interpretação desse ente que só pode ser compreendido em seus modos de ser. Nesse movimento, o ser-aí está sempre lançado para fora, exposto no *aí* que é o mundo.

Apenas existindo o ser-aí define o seu ser e os momentos desses modos de ser se mostram como *existenciais*. Para Heidegger, as explicações da analítica do ser-aí devem ser conquistadas a partir de sua estrutura existencial e o filósofo denomina os caracteres ontológicos do ser-aí de *existenciais*, uma vez que são engendrados na dinâmica da existência. Eles são diferentes das *categorias* – determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí. Segundo Heidegger, existenciais e categorias são as duas possibilidades de caracteres ontológicos. Ao ente correspondente impõe-se um modo de se interrogar: *quem* diz respeito ao ente existente; *que* ao ente simplesmente dado.

Por ser um ente marcado por uma indeterminação ontológica e uma neutralidade estrutural, lançado num movimento de exposição caracterizado pela dinâmica ekstática existencial, nada, em princípio, seria factível, possível, preceito, critério ou orientação para o ser-aí. Entretanto, nessa projeção o ser-aí já sempre se assumiu de algum modo. Nas palavras de Heidegger:

A presença [ser-aí] se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a presença é sempre minha. O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A presença é sempre sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E porque a presença é sempre essencialmente sua possibilidade ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 86).

Se o ser-aí pode (sempre a cada vez) se decidir em meio à existência, isso significa que sua indeterminação é suprimida neste sendo e, em seu ser, o ser-aí assume um modo de ser específico. Isso ocorre justamente porque em sua constituição de ser, o



mundo já aparece em si mesmo como um constitutivo do ser-aí. Existindo, o ser-aí já sempre se encontra imerso em um campo existencial marcado por possibilidades historicamente constituídas. Esse campo é que oferece conteúdo e substância ao ser-aí. Orienta comportamentos, funda valores, institui normas. Segundo Casanova (2017) “Ser um ser-aí implica originariamente ter todas as suas determinações possíveis de ser determinadas pelo *aí* que é o seu, pelo campo das possibilidades históricas nas quais nos vemos desde o início jogados” (p. 40). Significa que as determinações do ser-aí são provenientes do seu *aí* e não predicados imanentes. E como o ser-aí é o ente que é sempre a cada vez meu, e por isso não pode ser objeto de uma definição compartilhável com os outros seres-aí, ele é, invariavelmente, “uma tarefa que só pode ser resolvida na chave singular” (CASANOVA, 2017, p. 41).

Existir é estar lançado no mundo, articulado incessantemente numa trama com o horizonte historicamente determinado a partir do qual um conjunto delimitado e específico de possibilidades se tornam possibilidades. É por meio dessas possibilidades que a negatividade ontológica do ser-aí se atenua e ele conquista alguma familiaridade em seu ser. Existir implica estar sempre lançado e imerso no espaço correlato do existir.

A própria noção de indeterminação ontológica inviabiliza todo e qualquer resíduo de uma subjetividade originária capaz de realizar escolhas. Assim, existir para o ser-aí precisa significar abrupta e imediatamente sair de tal indeterminação. Isto acontece, por sua vez, na medida em que a existência traz consigo em sua mobilidade estrutural originária uma dinâmica de absorção no campo existencial mesmo, no horizonte histórico de possibilidades que se chama a princípio o mundo (CASANOVA, 2017, p. 42).

Para Heidegger, o acesso à questão do ser se dá a partir de um horizonte sedimentado que transpassa e determina os comportamentos do ser-aí. Ele emprega o termo *mundo* para designar esse horizonte e aponta uma articulação essencial com o ser-aí.

Não há mundo enquanto campo de manifestação dos entes em geral sem o ser-aí, assim como não há o ser-aí enquanto o ente existencialmente aberto para esse campo sem o mundo. Ao contrário, **ser-aí e mundo são instâncias radicalmente copertinentes de um mesmo acontecimento** (CASANOVA, 2017, p. 22, grifo nosso).

Assim, o ponto de partida adequado para a análise do ser-aí consiste em interpretar essa constituição designada por Heidegger como ser-no-mundo. Enquanto existente que não possui uma substância prévia e constituída que pudesse ser interpelada a

partir de categorias explicativas, o ser-aí não pode ser analisado teoricamente ou apreensível em termos conceituais. É preciso analisar o acontecimento da existência em seus traços estruturais constitutivos. Este é o objetivo de Heidegger, empreender uma consideração detida do termo *aí*, “na medida em que a existência é acontecimento intencional de base e em que a esse acontecimento corresponde sempre necessariamente o mundo como correlato intencional”. Assim, Heidegger alcança um dos momentos constitutivos do ser-aí, a partir da elaboração do fenômeno mundo, uma vez que: “[...] o ser-no-mundo não é uma “propriedade” que a presença [ser-aí] às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não “é” no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado” (HEIDEGGER, 2015, p. 103). Faticamente, é improvável que alguém alguma vez tenha se encontrado existindo sem mundo.

O ser-aí é um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária. Isso significa que é um ente desprovido de imanência, de uma natureza para além de sua dinâmica existencial, de modo que ele só é, quando e como é. Por isso, ele se confunde com seus modos de ser. Quando é, o ser-aí se determina em seu ser, nas concreções de seu sendo.

Nesse sentido, a analítica é uma descoberta limitada ao campo fático existencial. É um empreendimento que não pode ser realizado por outrem, apenas a cada vez, por cada um, em seu ser. “O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). Dessa forma, o ser-aí não pode ser apreendido como caso ou exemplar devido ao seu caráter próprio e intransferível.

Em *Ser e tempo*, Heidegger repete a indicação formal que funciona como fio condutor para interpretação da constituição de ser do ser-aí: “a “*essência*” do ser-aí está fundada em sua existência”. Para que possa ser uma constituição essencial, o “eu” deve ser interpretado existencialmente. A interpretação só se comprova na demonstração fenomenal de um determinado modo de ser, enquanto único modo adequado de acesso.

A observação (com base fenomenológica) do ser-aí não distorcida por teorias, o vê de imediato em sua dimensão espacial junto ao mundo das ocupações. Mesmo no ócio, sem exercer atividade alguma, o ser-aí está em meio à sua dinâmica existencial, sendo; e mesmo seu estar-só é ser-com os outros no mundo. Isto

significa que para o ser-aí, ser envolve, na medida em que ele é os seus modos de ser, uma certa dinâmica de ocupação com os utensílios e essa consumação prática da ocupação envolve sempre uma relação com os outros. Heidegger diz:

**Uma análise do Ser-aí constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao Ser-aí.** Negativamente: na construção do Ser-aí, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma ideia qualquer de ser e realidade por mais 'evidente' que seja. Nem se deve impor ao Ser-aí 'categorias' delineadas por aquela ideia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si-mesmo. Elas têm de mostrar o Ser-aí em sua cotidianidade mediana, tal como ela é antes de tudo e na maioria das vezes. Da cotidianidade, não se devem extrair as estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato do Ser-aí (HEIDEGGER, Ser e tempo - old edition, p. 44).

Assim, a existência deve ser tomada como fio condutor para a análise do ser do ser-aí. Se existir é “mover-se para fora”, a existência é compreendida, nesse sentido, não como um sinônimo de vivente ou estar presente, mas sintetiza a noção de intencionalidade, ou seja, a dinâmica *essencial* de projeção em *direção ao mundo*. Nada tem origem no ver teórico, mas a realidade se dá através da relação fática e correlata com o mundo e com os outros entes. O ser-aí é aberto às muitas possibilidades de compreensão do ser e junto à determinação ontológica do poder-ser é necessário acrescentar outra, um contraponto que a limita. A possibilidade de ser não é possibilidade abstrata. Enquanto sempre-já lançado como ser-no-mundo junto aos entes que lhe vêm ao encontro, seu poder-ser é sempre determinado por possibilidades próprias ao *seu* mundo.

O homem foi determinado historicamente através da razão, instituído como animal racional, tendo como natureza a “faculdade dos princípios” ou categorias. À luz da interpretação do âmbito essencial da *animalitas*, o homem é relegado a animal. Heidegger quer resgatar o sentido da *humanitas*.

O filósofo, por sua vez, propõe outro caminho de apreensão e acesso ao homem e à realidade. Coloca o homem como origem ontológica e princípio de realização. Inversamente à disjunção moderna elaborada no século das luzes, ser-no-mundo quer apontar para a unidade estrutural e o modo no qual o ser-aí se constitui. Modo de ser que representa a indivisibilidade de ser-aí e mundo. Trata-se de um copertencimento que não requisita a indistinção entre seus elementos constitutivos.

A expressão indica um estar sempre inserido e familiarizado com o instante no qual o ser-aí, de fato, 'é'.

Com vistas à instauração de uma hermenêutica fenomenológica, Heidegger encontrou uma forma de pensar além do horizonte interpretativo sedimentado da tradição. Para tanto, seria necessário suspender qualquer resquício de subjetividade onticamente determinável no homem. Seria preciso pensar o homem como pura possibilidade, pensá-lo como ser-aí. Requisitar o filósofo para uma assimilação subjetiva do ser humano ou antropocêntrica da ciência por meio do humanismo é incoerente com o pensamento de Heidegger, que direcionou todo seu esforço no sentido de dessubstancializar o ser e dessubjetivizar o homem.

A fim de radicalizar a reflexão sobre o ser-humano, Heidegger acredita ser necessário manter à margem toda determinação capaz de impedir uma análise mais originária. Sua reflexão requer a suspensão de toda determinação que orienta qualquer ideia prévia do que 'é' o ser, o ser-humano e o mundo. Seja a definição natural de animal racional, a teológica como criatura de Deus ou enquanto consciência das normas e valores. Sua análise não parte nunca de meditações acerca de um si-mesmo isolado, encapsulado e relativizado. Para Heidegger, o que interessa é uma explicação hermenêutica, não uma descrição mundana do que "se passa".

Por isso, a analítica do ser-aí visa descrever e demonstrar a especificidade do ser-humano, em posição declaradamente contrária ao humanismo, conforme explicitado no item 2.2 desta pesquisa.<sup>88</sup> Em certa medida, ele busca esclarecer a origem do encobrimento conceitual e assinala que o ser-aí foi um termo empregado para "distinguir a vida fática do homem de um sentido de ser como ser simplesmente dado, isto é, como estrutura substancial e substantiva de subjetividade" (SCHUBACK, 2014, P. 25).

A posição prévia acerca da relação sociedade-natureza (sujeito-objeto/ interior-exterior) obstrui de maneira fundamental e definitiva o acesso àquilo que a fenomenologia hermenêutica infere quanto à vida fática (ser-aí). A fenomenologia hermenêutica desconstrói a nitidez e rigidez dessas fronteiras, pondo em questão a origem estrutural e constitutiva da realidade e sua insuspeita dualidade. Para

---

<sup>88</sup> Ver Heidegger (1947) *Carta sobre o humanismo*.

efetivação da ontologia fundamental, não caberia, portanto, modificação alguma destes esquemas enquanto forma de acesso ao sentido do ser em geral.

Por conseguinte, não há o espaço absoluto, métrico, objetivo, apreensível de forma isolada das circunstâncias da vida fática do ser-aí. De acordo com a concepção heideggeriana, o homem não se encontra diante de um espaço (ou da natureza) contraposto a ele, que se estende independente e para além dele mesmo. Antes mesmo de apreender o espaço que conhece, do modo como o conhece, o ser-aí já sempre exprime uma espacialidade precípua. Nesse sentido, o espaço nem é uma experiência interior nem um objeto exterior. O espaço só pode ser encontrado numa conjuntura. Sob esse encaminhamento, mundo, segundo Heidegger, não é uma determinação espacial, um ente entre outros e nem é um somatório de entes. Refletir sobre o mundo permite um esclarecimento quanto ao modo de ser próprio ao ser-aí. Na unidade que compõe ser-aí e mundo, o ser-aí é seu mundo.

### **4.3 Ser-aí como “Ser-no-mundo”: a conquista do acesso fenomenológico da relação do ser-aí humano com o mundo**

Por sua aparente obviedade, a expressão *ser-no-mundo* ganhou bastante popularidade na filosofia e nas ciências humanas desde sua formulação descrita por Heidegger na obra *Ser e tempo*. Entretanto, se não pensada no interior de uma intrincada rede de relações e princípios, ela pode facilmente assumir um significado opaco e empobrecido em suas possibilidades e abrangência, bem como demasiado trivial e mesmo banalizado ou distorcido em seu conteúdo e consequências. A investigação fenomenológica empreendida pelo filósofo resguarda, de maneira fundamental, intrínseca correspondência com a tarefa de recolocar a questão sobre o sentido do ser.

Na sua história, a ontologia tradicional inquiriu o ser em geral a partir da primazia do ente enquanto tal. Vista sob este prisma, a metafísica teria retratado seu objeto desde uma configuração do ser simplesmente dado, tomado em sentido temático-categorial. Ela teria sido convertida em uma ontologia da substancialidade, entendida a partir de determinações ônticas, ou seja, por atributos e propriedades extraídos das substâncias. No limite, com Descartes, o ser é igualado à própria substância, isto é, à *res extensa*.

A ontologia tradicional compreende o fundamento da realidade a partir da cisão entre sujeito e objeto e isto, por longo tempo, significou, igualmente, uma compreensão do espaço absoluto como objeto, na medida em que é assumido em oposição ao sujeito, *res cogitas*. O acesso ao ente intramundano decorre, assim, do intelecto, da intuição e do conhecimento lógico e representacional. Mas, segundo Heidegger, os sentidos não dão a conhecer o ente em seu ser. O *ser* não é acessível *como* os entes. O que deste modo se mostra numa primeira aproximação é o ser (de permanência constante) de uma “substância” ou “objeto”, isto é, “coisa” de natureza material dotada de extensão.

Assim pensado, através da substancialidade, é estabelecido o caráter das coisas naturais, também da natureza enquanto tal. “Em si mesma, a natureza é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto seguindo-se caminhos e graus diferentes” (HEIDEGGER, 2015, p. 111). Assim também se dá com o ser humano, com mundo e também com o espaço. Porém, o caráter ontológico da investigação fenomenológica encaminhada por Heidegger consiste em buscar a *essência daquilo que se realiza enquanto fenômeno*.

Nesse sentido, para trazer à tona o que propõe com a noção ser-no-mundo, Heidegger, de forma alguma, parte de um conceito clássico de mundo ou de ser humano, nem mesmo os define teoricamente. O acesso a ambos se dá de forma rigorosamente fenomenológica. Fenomenologicamente não se chega ao mundo por nenhuma via teórica, nem por meio de afirmações ou pressupostos. Eles não podem ser interpelados discursivamente. Ao mundo só se chega por intermédio daquilo que se mostra no mundo ao ser-aí, por meio dos entes intramundanos. O princípio de que o ser dos entes não seja apreendido em si mesmo como um outro ente é pressuposto para conduzir tal investigação, que só pode ser empreendida a partir do ente que em seu ser compreende ser, isto é, por meio do ser-aí.

A premissa de o ser-aí não poder ser interpretado como um ente simplesmente dado recai igualmente sobre o mundo, que não deve ser tomado como um lugar empiricamente constituído. O ser-aí não é um sujeito alocado fisicamente dentro de um espaço objetivo e absoluto. Na análise fundamental do ser-aí, Heidegger tematiza a constituição desse ente enquanto “ser-no-mundo”. Uma constituição *a priori* necessária, mas insuficiente para dar conta por completo de seu ser. A expressão composta indica que pretende fazer referência a um fenômeno de

unidade, constituído, porém, por muitos momentos estruturais passíveis de análise. O fenômeno (que deve ser considerado em seu todo) comporta uma tríplice visualização fenomenal que é destacada por Heidegger<sup>89</sup> da seguinte forma: (i) O “em-um-mundo”, enquanto um momento do achado fenomenal, traz consigo a tarefa do questionamento sobre a estrutura ontológica de mundo e o esclarecimento da ideia de mundanidade; (ii) O *ente* que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo. Neste momento da demonstração fenomenal investiga-se *quem* é e está no modo da cotidianidade do ser-aí; (iii) O *ser-em* como tal é, também, um momento constitutivo. Assim, a constituição ontológica do “em” nesta expressão deve ser esclarecida e exposta.

Com o *ser-em*, Heidegger – de maneira alguma – quer denotar uma relação de conteúdo - continente ou definir algo como estar “dentro de” um mundo a partir de uma relação espacial entre duas “coisas” dotadas de extensão. Este modo de ser de um ente “dentro” de um outro ente (como substâncias autônomas que estabelecem uma determinada relação de lugar e entre si) é o modo de ser do que é simplesmente dado. O papel no interior da gaveta e a água dentro do copo, são exemplos disto. O ser simplesmente dado junto com algo que possui o mesmo modo de ser é *categorial*. O ser-em, ao contrário, é um *existencial* e diz respeito a uma constituição ontológica do ser-aí. Trata-se de uma distinção absoluta entre dois modos de ser, de algo simplesmente dado, como categoria e do ser-em, como existencial. E é com base na constituição ontológica que as determinações do ser do ser-aí precisam ser compreendidas.

Heidegger não pensa a relação entre o existir humano e o mundo como uma relação entre dois entes extensos, substâncias presentes à vista, prévia e simplesmente dadas. Mundo não é uma ‘coisa’ extensa para Heidegger, tampouco o ser-aí. “Mundo é o correlato intencional do existir em sua ekstase originária” (CASANOVA, 2017, p. 53). Para compreender o significado do mundo, é necessário pensar o “em” que liga o ser-aí e mundo como um existencial e não como uma categoria. É preciso notar como o filósofo percebe a natureza desta relação originária destacada através do “em”. Heidegger descreve esse laço *existencial* dizendo assim:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está espacialmente “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-

---

<sup>89</sup> Cf. §12 de Ser e tempo.

se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo* no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença [ser-aí], que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2015, p. 100).

A citação esclarece a distinção fundamental entre categorias e existenciais. Não se trata de uma relação entre entes dotados de propriedades que podem ser pensados independente e conceitualmente a partir de uma ligação objetual dada no espaço. Reforçando, ser-em não significa o mesmo que “estar dentro de”. Este é um modo de compreender que parte do pressuposto de que o “em” indicaria uma relação de interioridade física entre dois ou mais corpos extensos. O ser-no-mundo é um existencial que integra a totalidade estrutural do ser-aí na medida em que existe. É o existencial que indica como o ser-aí é no espaço constitutivo do mundo e é enquanto ser-no-mundo que já sempre encontramos o ser-aí.

Na análise temática do Ser-em, a analítica existencial tem como tema orientador a constituição fundamental do ser-aí como ser-no-mundo. Tem como meta revelar fenomenalmente a estrutura unitária e originária do ser-aí que determina ontologicamente suas possibilidades e modos de ser. A partir dessa indicação é possível acompanhar a descrição fenomenológica do ser-no-mundo como primeira indicação efetiva da espacialidade originária do ser-aí.

Em oposição aos esclarecimentos teóricos que se impõem sobre o ser simplesmente dado dos entes, deve-se ater ao teor fenomenal. É na análise do modo de ser em que o ser-aí se mantém, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, que se deve buscar sua constituição. O ser-no-mundo é constituição fundamental e também determina todo e qualquer modo de ser do ser-aí.

A ligação do ser-no-mundo com seu mundo não é uma relação dualista e dicotômica. Mundo é um espaço fenomenal intencional, uma região ontológica do ser-aí. Ser-no-mundo dá-se sempre no copertencimento e na correspondência com seu mundo. Ser-em define a situação fática do ser-aí que envolve sempre uma familiaridade a esse mundo. O comportamento do ser-aí junto aos entes que vêm ao



seu encontro no mundo está relacionado com a facticidade do ser-no-mundo que impõe um modo prático de relação ocupada com os utensílios<sup>90</sup>.

Em sua descrição fenomenológica, Heidegger propõe que o ser-no-mundo está sempre ocupado com algo, seja se demorando num afazer ou se dedicando a uma tarefa. Em toda e qualquer experiência, nós nos ocupamos no exercício de um afazer (mesmo que essa ocupação<sup>91</sup> seja nada fazer, como relaxar ou simplesmente estar desocupado, no ócio ou na omissão), ao mesmo tempo em que estamos “em meio” a uma determinada situação ou contexto, que Heidegger denomina de *mundo circundante*.

Os modos de ocupação são maneiras do ser-no-mundo existir em relação aos entes no mundo. A experiência de mundo é constitutiva da existência do ser-aí. Esta experiência, que Heidegger designa como mundanidade, não é suficientemente clara e evidente ao ser-aí. De imediato e na maioria das vezes, o ser-no-mundo está ocupado junto aos entes que lhe vem ao encontro no mundo e isso faz com que ele se compreenda igualmente como os entes intramundanos. Esta ‘identificação’ o leva a se distrair de seus modos de ser. Assim, ao ocupar-se cotidianamente, o ser-no-mundo é tomado por uma *atitude natural* (não teórica e não predicativa) que obscurece o caráter próprio de ser-em-um-mundo.

Seria incoerente criticar as premissas e teorias apresentadas pela tradição metafísica e mesmo assim pressupor o conteúdo ou a subsistência de algo como o mundo. Por conseguinte, a fenomenologia parte de uma investigação que procura acessar o fenômeno em seu acontecimento<sup>92</sup>. Isso não ocorre assumindo os posicionamentos alcançados historicamente porque, dessa forma, se inviabiliza a possibilidade mesma dos fenômenos se mostrarem tal como são neles mesmos em seu campo de manifestação. Fenomenologicamente, só é possível acessar o mundo restringindo a descrição do mundo em sua própria consumação, por meio das coisas que se mostram no interior do mundo. Heidegger encontra, assim, uma via capaz de

<sup>90</sup> Entes intramundanos tomados como entes à mão (manuais), porquanto entes manuseáveis desde certa ocupação.

<sup>91</sup> Márcia Sá Cavalcanti Schuback é bastante elucidativa na nota explicativa N11 de Ser e Tempo, em que diz: “Não sendo uma substância, a pre-sença [ser-aí] sempre se dá num exercício. Exercício indica e cumpre um centro irradiador de relações. Os dois planos em que, predominantemente, se desenvolve o exercício da pre-sença promovem relações com dois modos de ser da existência: relações com o modo de ser dos entes simplesmente dados e relações com entes dotados do modo de ser da pre-sença. Da perspectiva de seu centro irradiador, ambos os planos se caracterizam pela dinâmica própria de pre-sença” (HEIDEGGER, 2005, p. 312; apud HENRIQUES, 2017, p. 60).

<sup>92</sup> Ver §7 de Ser e tempo.

leva-lo ao horizonte de mostração dos entes e do próprio mundo. Essa via passa pela importância atribuída ao ser-aí (por sua relação *essencial* com o ser) e aos utensílios (*Zeug*)<sup>93</sup> mais simples que vêm ao seu encontro no cotidiano.

A interpretação fenomenológica requisita e só é possível através da supressão de toda mediação teórica e natural com vistas ao acesso ao fenômeno em *seu* próprio campo de manifestação. Casanova esclarece:

Quando as teorias, os posicionamentos ontológicos em geral se fazem presentes em nossas compreensões, elas se interpõem como uma barreira entre nós e os fenômenos. [...] A questão, aqui, com isto, não é de modo algum reduzir a consciência natural à consciência fenomenológica e aos seus conteúdos puros, mas sim encontrar os fenômenos imediatamente no horizonte histórico de sua aparição (CASANOVA, 2017, p. 62).

Isso pressupõe uma abstenção dos juízos e prerrogativas legadas pela tradição (*epoché*) que comprometem, disfarçam e até encobrem nossa lida com os entes mesmos e com o mundo. A *epoché* (suspensão) dos posicionamentos ontológicos em geral busca eliminar

[...] todos os elementos capazes de funcionar como uma espécie de filtro ou de barreira entre a consciência e os fenômenos propriamente ditos. Sem tal eliminação, haveria sempre um resíduo de hipostasia que inviabilizaria por completo o caráter apodítico das coisas mesmas” (Casanova, 2017, p. 61).

Qualquer resquício de pressupostos inviabiliza a demonstração fenomenológica, já que:

[...] sobra sempre uma diferença entre o modo de ser em si da coisa e sua aparição. Assim, a fenomenologia procura alcançar antes de tudo uma supressão de toda mediação e um encontro imediato com o fenômeno em seu campo de manifestação, não no campo de manifestação estabelecido para ele por empréstimo pela consciência (CASANOVA, 2017, p. 62).

Heidegger radicaliza o projeto fenomenológico husserliano no modo de realização da *epoché*. Se em Husserl o lugar propriamente dito do dar-se dos fenômenos era a consciência, no projeto heideggeriano passou a ser a existência. Assim, para acessar os fenômenos na dinâmica que envolve o seu próprio mostrar-se, decisivo seria descobrir um tipo de ente que, em nossa relação com ele, não houvesse interferência teórica capaz de encobrir essa relação. De modo originário, primordial e pré-reflexivo, essa relação com os entes intramundanos se dá por meio da

<sup>93</sup> O correspondente latino do termo alemão *Zeug* é *instrumentum* (cf. Ser e tempo, 2015, p. 565). Entretanto, segundo Casanova (2017) “*Zeug* é uma palavra com um campo semântico muito abrangente. Ela designa pura e simplesmente tudo aquilo que cai sob o conceito de uma coisa de uso: um botão, um zíper, uma janela, um papel de enrolar cigarro, uma xícara, um tubo de massa expansiva etc.” Optamos, assim, por utilizar a palavra utensílio no lugar de instrumento (*Werkzeug*).

*ocupação*. Porque o ser-aí é de imediato e na maioria das vezes prático e se dispersa em determinados modos de ser da ocupação, seu modo de ser-em pode ser exemplificado como “ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, [...] empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (Heidegger, 2015, p. 103). O ser-no-mundo (seja do ponto de vista ôntico quanto do ponto de vista ontológico), enquanto ocupação, tem a primazia. Ele é *tomado* pelo mundo de que se ocupa.

Heidegger é, assim, movido a descrever o ente que imediatamente vem ao encontro do ser-aí (desde um modo pré-temático e pré-reflexivo da lida) na *ocupação* cotidiana. De maneira geral, não se comporta teoricamente com o objetivo de tematizar, interpretar ou determinar as propriedades categoriais dos entes, mas sempre já nos encontramos de imediato e na maioria das vezes imersos em contextos práticos de uso, manuseio, ação, produção.

Para Heidegger, a demonstração fenomenológica “faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano” (Heidegger, 2015, p. 114). O modo mais imediato de lidar com o mundo não é o conhecer perceptivo (proveniente do conhecimento teórico), mas por meio da ocupação tanto no uso como no manuseio do que lhe vem ao encontro no mundo. É preciso, pois, que o ente pré-tematizado que se mostra na ocupação não seja (apareça) preliminarmente interpretado por nenhuma proposição. Heidegger busca uma interpretação *fenomenológica* deste ente com vistas à determinação da estrutura de seu ser. Este ente que vem ao encontro pré-tematicamente é visualizado por um “conhecimento” próprio que se mostra no uso e na ocupação do ser-aí cotidiano. O ser-aí já está sempre nesse modo de ser e lidar quando, por exemplo, ao entrar num quarto escuro, faço uso do interruptor de luz.

Para se conquistar um acesso fenomenológico ao ente que assim vem ao encontro, é preciso, contudo, afastar as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenômeno dessa “ocupação”. Pois o que com isso se encobre é, sobretudo, o ente tal *como* ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro *na* ocupação e para ela (Heidegger, 2015, p. 115).

O ente intramundano que se apresenta para o ser-aí, que serviria para a obtenção da base pré-fenomenal que Heidegger procura, não poderia ser as “coisas” ou os “objetos”. Junto com eles, imediatamente, vêm pressupostos ontológicos que, mesmo que implicitamente, os caracterizam. Junto com eles, a análise é desviada

por caracteres ontológicos como substancialidade, materialidade ou extensão. Nesse ser, entretanto, o ente que aparece, logo de saída, é velado pelos pressupostos. Um exemplo disso ainda mais problemático é quando tratamos os entes como “objetos”. Os objetos sempre remetem à presença de um sujeito e se apresentam, necessariamente, pela mediação com o sujeito. Casanova (2017) afirma:

Isto para não falar do problema oriundo do fato de que a própria pressuposição do sujeito como o lugar de instituição propriamente dita da objetividade dos objetos por meio de representações acaba por instituir o primado da teoria, o que para um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária, não faz sentido, uma vez que toda teoria implica antes de tudo a presença de faculdades teóricas responsáveis por tal instituição (CASANOVA, 2017, p. 63).

Assim, valendo-se da peculiaridade da língua grega (que possui muitas palavras que nomeiam o que normalmente chamamos ‘coisa’), Heidegger descobre um termo para designar o ente que vem ao nosso encontro no interior da ocupação cotidiana, sem que essa designação implique numa abstração do contato com a imediatidade do ser-em: o *pragma*, que traz o sentido do que se mostra como uma *coisa de uso*. Sobre esse termo, diz o filósofo:

Os gregos tinham um termo apropriado para as ‘coisas’: *pragmata*, aquilo com o que temos de nos haver na lida ocupada (práxis). Todavia, eles deixaram na obscuridade em termos ontológicos precisamente o caráter especificamente ‘pragmático’ dos *pragmata* e os determinaram ‘de saída’ como ‘meras coisas’. Nós denominamos o ente que vem ao encontro na ocupação o *utensílio*. Na lida se encontram previamente utensílios de escrita, de costura, ..., de transporte, etc. O modo de ser do *utensílio* precisa ser evidenciado. Isso acontece a partir do fio condutor da delimitação prévia daquilo que torna um utensílio um utensílio, a utensiliaridade (HEIDEGGER apud CASANOVA, 2017, p. 64).<sup>94</sup>

Os utensílios determinam o caráter dos entes que aparecem no mundo da ocupação para exercer aquilo que lhes é atribuído. Nem mais nem menos. Eles não possuem outra determinação além de cumprir sua utilidade, que vem à tona num afazer, isto é, na lida ocupada. Um utensílio não surge fora do contexto de seu afazer ou serventia nem é prontamente detectado de imediato unicamente como uma presença à vista. Casanova (2017) elucida:

[...] no momento em que o utensílio aparece, ele já sempre aparece em meio a uma dinâmica de uso, que não tem como ser quebrada sem que o utensílio caia pura e simplesmente em um espaço de radical indiferença, ou

<sup>94</sup> Ressalte-se a abrangência da noção de “ente”: ente é tudo o que é e, também, modo[s] de ser. No caso, os utensílios são *modos de ser dos entes, enquanto estão em uso*.

seja, sem que ele deixe de vir ao nosso encontro, requisitando de nós um modo de lidar com ele (CASANOVA, 2017, p. 65).

Assim, de imediato e na maioria das vezes, nenhuma teoria se interpõe entre nós e os utensílios quando realizamos nossas atividades cotidianas. Justamente por isso, por meio dos utensílios, é possível acessar de maneira consistente, em termos fenomenológicos, o mundo como horizonte de manifestação do ente enquanto ente.

O mundo que acompanha discretamente os entes que vêm ao nosso encontro cotidianamente em nossas atividades utensiliares **não é o mundo pensado em sua determinação mais originária. Não se acessa, assim, a princípio, a mundanidade do mundo enquanto tal. O que os utensílios podem revelar para uma descrição fenomenológica de seu horizonte de manifestação não é o mundo enquanto mundo, mas o mundo do utensílio, o mundo condizente com a experiência de absorção na lida. A esse mundo, Heidegger dá o nome de ‘mundo circundante’ (Umwelt)** (CASANOVA, 2017, p. 65, grifo nosso).

É através da descrição dos utensílios que o mundo circundante se revela e não a mundanidade do mundo. A descrição dos utensílios não é capaz de revelar a mundanidade do mundo. Entretanto, é através dos utensílios que ocorre e pode ser observada a “mostração” dos entes intramundanos. Mais do que isto, os utensílios evidenciam, em termos fenomenológicos, a manifestação do ente enquanto ente. O mundo do utensílio, condizente com a experiência de absorção da lida ocupada, é o mundo circundante.

O termo até parece se aproximar da expressão (muito frequente atualmente) “meio ambiente”, mas o que a expressão mundo circundante demonstra é bastante distinta do que o vocábulo quer dizer ou representa. Não quer apenas revelar o ambiente onde nos encontramos e que funciona como o nosso meio vital, mas tem a intenção de assinalar que o mundo desponta como o que nos rodeia e envolve, como o espaço no qual somos e no qual somos sempre levados por certo olhar de conjunto e, ao mesmo tempo, “periférico”. Imersos no mundo cotidiano, somos como que tragados e absorvidos no que nos circunda, seguindo de acordo com suas orientações (CASANOVA, 2017).

Perante as orientações que caracterizam o mundo circundante, o mundo da ocupação se retrai, dificultando o seu acompanhamento descritivo e consistente do ponto de vista fenomenológico. Como estes empecilhos e dificuldades subsistem é preciso ressaltar a necessidade de um acompanhamento efetivo que se baliza no aparecimento de um ente como utensílio, “(...) é preciso imergir no uso, para que um ente apareça como utensílio, e uma vez que o uso traz consigo o retraimento do

mundo enquanto mundo, será preciso em algum momento mostrar o que torna possível descrever o mundo em meio ao uso” (CASANOVA, 2017, p. 66).

Central no movimento heideggeriano de descrição do horizonte de manifestação dos utensílios, a afirmação presente no §15 de *Ser e tempo* assinala: “Considerado rigorosamente, **um** utensílio nunca é”. Isso equivaleria a uma tentativa de superação do modo tradicional de colocação do problema da “coisa em-si”. Um modo de compreensão que procura determinar a essência das coisas por meio de um isolamento de todas as relações que ela pode experimentar, assim como do próprio campo de realização de tais relações. Noções que partem da coisa em si ou buscam propriedades essenciais tendem a nos dar a impressão de que o conhecimento de uma coisa só se realiza no momento em que conseguimos apreender o que determina a coisa para além de toda e qualquer ligação com as outras coisas em geral. O que Heidegger quer chamar a atenção é que não é possível seguir o gesto tradicional e isolar o utensílio, porque ele não pode ser pensado sozinho. Por isto “um utensílio sozinho nunca é”. A explicação está no encaminhamento do que constitui o campo de manifestação do utensílio (CASANOVA, 2017).

O utensílio corresponde a seu caráter utensiliar a partir da pertinência ao seu campo de uso e da referência a outros utensílios. Isso nos direciona não só para a abertura do campo utensiliar no qual realizamos nossas ocupações enquanto lidamos com os utensílios, como também nos remete aos utensílios que lhe são correlatos. O que se destaca nesta análise, primeiramente, é que nunca nos deparamos com *um* utensílio isolado de seu campo total de manifestação (rede de remissões). Ele sempre vem ao nosso encontro a partir de uma abertura prévia desse campo. Isso significa que a tentativa tradicional de definir os utensílios por meio de seu “*ser-para*” (*Um-zu*) já pressupõe uma abertura prévia do campo utensiliar no qual o utensílio é usado e sua utensiliaridade possa se dar. Em segundo lugar, essa abertura prévia deve ser visualizada em sua totalidade (e multiplicidade dos fenômenos de referência) e não como independente de suas partes. Ou seja, à abertura da totalidade utensiliar corresponde ao próprio conjunto das referências que transpassam os utensílios (campo descrito acima por meio da menção à noção de utensílios correlatos).

Nesta conjuntura, portanto, além de se abrir um conjunto de referências complexas em que *um* utensílio vem sempre acompanhado de uma totalidade remissiva de utensílios correlatos, também se encontra a alusão aos materiais dos quais é

composto o utensílio. Essa alusão aos materiais remete a outro conjunto de referências, descrito por Heidegger da seguinte forma:

(...) a obra produzida não apenas pode ser empregada para... A própria produção já é sempre o emprego *de* algo *em* algo. Na obra também se encontra a referência a “materiais”. Ela depende de couro, fio, prego, etc. O couro, por seu turno, é produzido a partir de peles extraídas de animais criados por outros. Animais ocorrem no mundo também independentemente de criação, e mesmo na criação, de certo modo eles produzem a si mesmos. No mundo circundante, portanto, ocorrem também entes que, em si mesmos, não necessitam de produção, estando sempre já à mão (HEIDEGGER, 2015, p. 118).

Assim, no campo de realização de uma atividade, os utensílios são atravessados pela referência aos utensílios correlatos (a cadeira aparece numa trama com a mesa, esta com o quarto, este com a casa). Junto a essas referências, os utensílios, por sua vez, são caracterizados pela referência aos materiais dos quais são compostos. Isso demonstra que nós nunca temos uma relação em princípio teórica com materiais, mas é sempre por meio da lida utensiliar que esses materiais se revelam como são. Casanova (2017) exemplifica:

“(...) o cristal não se opõe ao plástico por nenhuma apreensão de propriedades, mas sim pelo tipo de uso e de cautela que ele exige. Não são suas propriedades categorizáveis que o fazem valioso e que exigem de nós uma atenção especial no manuseio, mas nossa familiaridade com seu contexto de uso, com seu pertencimento à cristaleira” (CASANOVA, 2017, p. 69-70).

Do ponto de vista fenomenológico, portanto, o utensílio aparece em meio à abertura prévia de seu campo de uso e junto a uma rede referencial decorrem os utensílios correlatos. A este conjunto de referências se articulam os materiais dos quais são feitos os utensílios e com os quais vamos tomando contato no manuseio. A fenomenológica enfoca, de maneira especial, o modo de *ser* dos entes que vêm ao encontro numa ocupação. Essa experiência cotidiana permanece orientada para o ente e pelo ente intramundano, mas não tem relação com uma competência cognitiva imanente ao sujeito que conhece o mundo.

O que a investigação fenomenológica demonstra é que não é a subjetividade que determina o que está em jogo e é condição para a execução de uma atividade ou um produto qualquer, nem é na “esfera interna” do sujeito que se lhe abre a totalidade das referências constitutivas numa ocupação. A interpretação fenomenologicamente orientada volta-se para a atitude prática – que não é nunca atórica ou desprovida de visão da totalidade. O modo de lidar cotidiano não se

detém diretamente nos utensílios em si mesmos. “Aquilo com que primeiro se ocupa é a obra e, conseqüentemente, o que está primeiro à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento [utensílio] vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2015, p. 118). A obra envolve o uso dos utensílios, o para que (Wozu) foi produzida e é, com base em seu uso e descoberta no uso. Ao mesmo tempo, na obra se encontra a referência aos materiais dos quais os utensílios são feitos (e que por sua vez são revelados no uso). Igualmente, a obra traz uma referência ao usuário que faz uso da obra (e que sempre necessariamente está presente).<sup>95</sup>

Revela-se assim neste contexto da descrição heideggeriana que abrange a totalidade utensiliar em meio à trama referencial que envolve uma “obra”, o quanto toda produção é orientada por aquele que vai usá-la, de modo que o usuário precisa ser levado em conta na hora mesma da produção. Juntamente com isso, o *outro* se faz presente de inúmeras formas. O utensílio remete para quem o vendeu, para quem o produziu, para quem o entregou, para quem o obteve e para quem o usa. De forma que, o outro, mesmo ausente, está sempre presente.

Isso inflige uma enorme consequência sobre a presente pesquisa.

Nossa tradição hiperdesenvolvida da teoria social esteve preocupada, desde o princípio, em determinar a gênese do estado social. Se bem observada a definição heideggeriana do campo utensiliar que aborda a referência aos outros, toda teoria que concebe a divisão entre estado de natureza e estado social se torna suscetível e vulnerável. Esta distinção, bem como a distinção tradicional entre entes físicos (*physiké onta*) e entes técnicos (*tecné onta*), se revelam tardias e derivadas. Tais distinções, em última instância, caracterizam a própria oposição entre natureza e sociedade. Segundo Casanova:

(...) originariamente os utensílios já sempre vêm ao nosso encontro em meio a uma referência aos outros. *O ser-com, assim, vem à tona em seu caráter cooriginário*, inviabilizando por completo a ideia algo [*sic*] ingênua de que a sociedade se constituiria a partir do encontro dos homens e da formação paulatina da vida em sociedade. Nós somos essencial e constitutivamente seres sociais e não há nenhuma possibilidade de pensar uma situação, na qual a experiência social não se faça presente. Deste modo, não é o conflito entre os homens que torna possível o surgimento das normas sociais, nem tampouco a necessidade de suprimir o domínio exclusivo da força por meio da lei. Ao contrário, o mundo enquanto correlato originário do existir já

<sup>95</sup> Heidegger faz menção à visão de conjunto que abarca o material, o usuário, o uso e a obra nesta abordagem. Trata-se de uma referência tácita à doutrina das quatro causas de Aristóteles.



sempre aparece como norma, de tal forma que ele orienta de início e na maioria das vezes nossos comportamentos em relação aos outros (CASANOVA, 2017, p. 73).

O que está em questão não é uma análise epistemológica que procura apreender de maneira positiva os entes enquanto entes e enquadrá-los enquanto categorias sociais ou naturais. Ao procurar pelo solo ontológico em que realidade se dá, Heidegger descobre o ser-no-mundo. A fenomenologia hermenêutica propõe outro ponto de partida para o entendimento do *ser* e da existência e critica a fragilidade ontológica que compreende o princípio do real a partir da separação entre dois substratos ônticos e autônomos, independente do peso dado a qualquer dos extremos. Desde os gregos, a totalidade pode ser dividida entre natureza e técnica (cultura ou sociedade). Uma visão-de-mundo que remete a um *commercium* instituído entre sujeito e objeto, em que real se apresenta por meio desse encaminhamento dualista. A investigação ontológica com bases fenomenológico-hermenêuticas surge em confronto e refuta este ponto de partida da filosofia clássica. Esta proposição teórica se apresenta derivada quando a análise ontológica parte de outra origem, como a estrutura ser-no-mundo. O que deve “deixar e fazer ver”, conforme propõe a fenomenologia, é o *ser* dos entes, uma temática que visa às condições a priori de todo questionamento.

A questão do caráter existencial do ser-aí difere essencialmente da questão do ser simplesmente dado e, conseqüentemente, as duas percepções não podem ser comparadas. O que Heidegger assinala em sua demonstração fenomenológica é que nossa lida primeira com os materiais se dá pelo uso, numa totalidade utensiliar sempre marcada pela presença de uma rede de referências específica. Além disso, o §15 de *Ser e tempo* aponta outro elemento, que diz respeito à diferença entre matérias primas e produtos manufaturados – diferença sinalizada pela distinção aristotélica entre entes naturais e entes técnicos (***techné onta e physiké onta***). Casanova (2017) explica:

De acordo com uma longa tradição, a totalidade sempre pode ser originariamente dividida entre entes naturais, entes que são caracterizados pela dinâmica da autoprodução, e entes culturais, entes que se determinam justamente pela intervenção da dinâmica de produção humana. Essa divisão, por sua vez, pressupõe uma estrutura essencial anterior a toda e qualquer manifestação dos entes enquanto tais. Ao descrever os utensílios e o horizonte mesmo de sua manifestabilidade, o que Heidegger mostra é exatamente o quanto essa pressuposição é inconsistente com o primado da práxis sobre a teoria. Dizer que de saída e na maioria das vezes nós nunca concebemos propriedades dos objetos, mas sempre lidamos com utensílios

significa antes de tudo dizer que nós primeiro usamos utensílios e só por meio do uso é que experimentamos propriamente a materialidade dos entes, seja essa materialidade natural ou culturalmente estabelecida. Com isto, a distinção entre entes naturais e entes técnicos se revela como uma distinção derivada, não originária, assim como a distinção nela enraizada entre natureza e cultura. Antes de toda divisão entre natureza e cultura, os utensílios vêm ao nosso encontro no mundo como horizonte mesmo de sua manifestação (CASANOVA, 2017, p.70).

O que isso quer dizer é que em existindo estamos sempre numa ocupação. Essa ocupação é uma práxis que mesmo não sendo atórica, não tematiza de imediato os entes que vêm ao encontro na vida ocupada. Por conseguinte, a distinção conceitual entre sociedade e natureza é tardia em relação à existência. Ela só vem a ser a partir de uma tematização do que seja propriamente ora sociedade ora natureza e como pode ser resolvido o problema da ponte nesta relação dualista.

Além disso, o ser-aí não está 'dentro' do mundo como tradicionalmente se pensa os entes intramundanos dentro de um espaço. As relações espaciais em jogo na experiência de ser do ser-aí não podem ser pensadas nos mesmos termos das relações categoriais – elas precisam ser pensadas em relação ao caráter do existir. Heidegger demonstra que reside no modo de ser do ser-aí uma diferença essencial em relação aos entes intramundanos. E é só por meio dos entes intramundanos que se chega ao mundo como campo de manifestação dos entes. Ser sempre envolve para o ser-aí uma dinâmica de ocupação com os utensílios, na medida em que ele é os seus modos de ser. A realização da ocupação envolve também, ao mesmo tempo, a relação com os entes dotados do caráter de ser-aí, os outros. Esta é uma tentativa distinta de 'encontrar' o mundo sem que isso envolva uma suposição preestabelecida de mundo, de homem, de relação, ou do ser em geral. O que importa é como se constitui originariamente a experiência de estar junto ao mundo, na indiferença mediana e natural do cotidiano. E, só por meio da descrição, Heidegger aponta uma possibilidade de encontrá-lo.

Esse modo de lidar e visualizar pré-tematicamente essa totalidade, característicos do ser-aí, são modos de ser do ser-aí e têm relação com seu caráter existencial. Heidegger descreve, dessa maneira, o compreender existencial. É preciso elaborar concretamente os existenciais a fim de dispor de uma visualização suficiente e adequada do ponto de vista fenomenal do modo de ser cotidiano do ser-aí. Essa análise é feita, conforme nos referimos anteriormente, através da distinção entre os existenciais e as categorias, que distingue o ser-aí dos entes que não são dotados

do caráter da existência. Isso é feito mediante uma compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial do ser-aí e é o que possibilita a visão da dimensão espacial da existência.

Em contraste com a tendência metodológica para comprovar a proveniência de tudo e de todos a partir de um fundamento pressuposto primordial, o ser-em difere da interioridade de algo simplesmente dado “em” um outro, o ser-em é um modo de ser constitutivo e essencial. Preliminarmente, do ponto de vista ontológico, é decisivo evitar a fragmentação do fenômeno. A espacialidade existencial do ser-aí está fundada no ser-no-mundo. Heidegger diz: “A análise dos caracteres ontológicos da presença [ser-aí] é existencial. Isso significa: os caracteres não são propriedades de algo simplesmente dado, mas modos de ser essencialmente existenciais. Em consequência, deve-se explicitar seu modo de ser na cotidianidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 192).

O ser-aí cotidiano é o ser-aí que se acha absorvido no modo (impróprio) de ser, ou seja, no modo da imersão na capa de premissas e preconceitos sedimentados que constitui a dinâmica inicial do existir. Essa imersão determina o modo como o ser-aí, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, realiza o poder-ser que é o dele e aponta para os modos impessoais de assunção de seus comportamentos em geral (CASANOVA, 2017).

Estes comportamentos que nos absorvem na lida prática estão conjunturalmente articulados e orientados pela circunvisão (umsicht) e obscurecem a compreensão de nosso caráter constitutivo de existir. Em meio à existência cotidiana, o ser-no-mundo não se atenta aos seus aspectos ontológicos e é com base nisso que Heidegger afirma que seu comportamento é *impróprio*. No mundo, que é fonte de sentido e significado, o ser-aí tem seu encontro com os entes e com os outros e, ao se deixar absorver nos mais diferentes modos de relação, o ser aí desvia-se e perde de vista a si próprio e seu modo de ser.

Assim, o objetivo é descrever fenomenologicamente o modo como mundo se faz mundo no interior da experiência cotidiana. Esse mundo possui cotidianamente o caráter do mundo circundante, do mundo que nos envolve e com o qual nos relacionamos sempre a cada vez. Em princípio, é preciso dizer que todo o esforço de Heidegger aponta para a tentativa de superar uma posição comum segundo a qual o espaço poderia ser pensado como uma coisa física dada *a priori* e

determinada a partir de um conjunto de propriedades e categorias. Ele demonstra que não. Não há de antemão o espaço objetivo, assim como não há *a posteriori* um espaço estruturado de maneira subjetiva. Não há o espaço objetivo nem tampouco o espaço subjetivo.

Para Heidegger, o espaço aponta para o modo de acontecimento e para a dinâmica de espacialização do espaço, algo que depende da experiência da lida circunvisiva com campos de uso articulados por sentido. O espaço sempre vem ao nosso encontro juntamente com os entes que se mostram no espaço. “[...] o espaço é sempre campo de manifestação” (CASANOVA, 2017, p. 110). Na experiência cotidiana dos entes, o espaço aparece sempre articulado por um sentido que está na base das ocupações com os utensílios. Em meio a tais ocupações, os entes vêm à tona como entes à mão (manuais). O que Heidegger quer demonstrar é que não se escolhe subjetivamente o lugar de cada coisa, mas é desde a abertura prévia do espaço como um campo utensiliar como escritório, cozinha ou lavanderia, que os espaços se abrem. Casanova (2017) esclarece:

O espaço não se mostra como uma dimensão dada a priori, mas como um campo correlato do acontecimento mesmo do existir. Dizer isso implica antes de tudo afirmar o caráter espacializante da existência. Tal caráter espacializante, por sua vez, obedece originariamente ao modo de lida do ser-aí com os utensílios: é na lida utensiliar ocupada que se revela propriamente o acontecimento propriamente dito do espaço (CASANOVA, 2017, p. 111).

Essa lida utensiliar é marcada e determinada pela experiência da circunvisão. Pensar um utensílio é pensa-lo a partir da lida circunvisiva de uma relação que se estabelece entre utensílio e ser-aí no interior de um campo significativo aberto pela ocupação e por sentido. Ao se encontrar no mundo, o ser-aí entra de imediato em uma dinâmica de espacialização, imerso em seu espaço existencial. Somente a partir dessa dinâmica que distância e proximidade aparecem. Antes da espacialização, nada está próximo nem distante, uma vez que não há relações espaciais.

Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí já sempre descobriu mundo. Isso se dá porque o mundo é o correlato intencional do existir. No que o existir acontece, mundo se abre. No que mundo se dá, a existência se vê abruptamente jogada. Nenhum utensílio ou ente à mão vêm ao nosso encontro isoladamente, eles sempre vêm em relação com o mundo, no qual eles se mostram como entes e em virtude de um sentido. A

descoberta de mundo abre o horizonte de manifestação a partir do qual relações utensiliares de início e na maioria das vezes acontecem. Não há originariamente o espaço abstrato, lugar, distância, posição sem que antes em *virtude de* e *significância* se articulem em meio a uma ação determinada.

O que Heidegger quer tornar visível por meio da descrição do mundo utensiliar é que não somos nós que cognitivamente determinamos o sentido e as propriedades dos entes em geral e nem tampouco instituímos suas características e localizações num espaço quantificável. O que é apontado com isso é que os entes mais próximos<sup>96</sup>, os utensílios com os quais lidamos no cotidiano, têm sua natureza – utensiliar, pois *a priori* se mostram desde um “para que”. Desse modo, distância e proximidade não correspondem à medidas geometrizáveis, metricamente objetivas e quantificáveis entre os entes intramundanos e nós. Elas estão sempre relacionadas com uma *ocupação* em que os entes se manifestam como resultado de uma ação ou exercício.

O ente “à mão” sempre possui uma proximidade diferente que não se estipula medindo distâncias. Essa proximidade regula-se a partir do uso e manipulação “a se levar em conta” na circunvisão. A circunvisão da ocupação fixa o que, desse modo, está próximo também no tocante à direção em que o instrumento [utensílio] é, cada vez, acessível. A proximidade direcionada do instrumento significa que ele não ocupa uma posição no espaço, meramente localizada em algum lugar, mas que, como instrumento, ele se acha, essencialmente, instalado, disposto, instituído e alojado (HEIDEGGER, 2005, p. 150).

Não há dúvidas de que é possível definir, explicar, medir a realidade, tematizar nossa relação com os entes, descrever e explorar suas características naturais, sociais, espaciais. Trata-se, entretanto, de um acesso objetivante e tardio da realidade. Um esforço que corresponde a um encaminhamento desde o qual de um lado haveria “objetos” e do outro “sujeitos”, para os quais os objetos se manifestam ou não, de forma autônoma. Sob esta perspectiva, a dimensão espacial tem uma natureza que é independente de um “para quem”. Para Heidegger, contudo, as categorias, afirmações e propriedades não são capazes de desencobrir o fenômeno da espacialidade, pois elas chegam ‘depois’, através de uma interpretação ôntica. Ao focar o resultado, elas não conseguem desencobrir a dinâmica essencial e originária desde a qual o espaço se espacializa (HENRIQUES, 2017). Essa interpretação do espaço também não tem relação com subjetivismo. Dizer que os

---

<sup>96</sup> Os entes à mão, designados por Heidegger como *manuals*.

entes se manifestam espacialmente para nós não significa dizer que essa dimensão da existência é decorrente ou determinada pelo arbítrio ou vontade humana. Originariamente, o espaço não é objetivo nem subjetivo; é uma dimensão constitutiva e inseparável da existência.

Ao descrever fenomenologicamente a natureza dos “pragmata”, a relação do ser-aí com o espaço vem à tona sendo revelada no próprio movimento de realização da estrutura *ser-no-mundo*, descrita por Heidegger. O que se revela como o mais próximo ou distante no *mundo circundante* depende da *ocupação* e não é determinado objetivamente ou subjetivamente. Importante ressaltar que por mais que Heidegger não compreenda o fenômeno do espaço como tendo uma existência autônoma em relação aos “sujeitos” ou seja, uma existência objetiva, essa compreensão não funda o princípio de realização do espaço na determinação subjetiva. Apesar de afirmar que a espacialidade (enquanto modo de realização de espaço), depende da *circunvisão*, ou seja, de uma visão de conjunto própria ao ser-aí – o “para quem” as “coisas” são e se mostram, não é ele quem determina a natureza das coisas. Ele é, nesse sentido, o “para quem” toda a realidade se manifesta, muito embora isso não signifique que seja o responsável por ela. “Só se compreende a negação da objetividade como sendo, automaticamente, a afirmação da subjetividade, se não se conseguir superar a cisão metafísica de homem e mundo, ou seja, se não se questionar a separação sujeito-objeto como fundamento de todo o real, o que inclui, naturalmente, a compreensão de espaço, como “objeto” (HENRIQUES, 2017, p. 64-65).

O que Heidegger quer apontar é que a dimensão espacial da constituição ontológica de homem e mundo pode se “esconder”, num primeiro momento, na forma de espacialização dos entes com os quais nos relacionamos. Entretanto, apesar de se deixar ver, isto é, mesmo que o espaço cotidianamente se revele sempre em modos espaciais de “objetos” com os quais lidamos em uma certa atividade, em um determinado contexto, o espaço, nele mesmo, não é nada separado daquilo que é mundo e muito menos é a sua condição de possibilidade. Reforçamos a ideia de que não existe primeiro o espaço, depois o mundo; não é porque se revela sempre num mundo possível, ou seja, porque sempre apreendemos o espaço em um determinado contexto, que o modo de ser do espaço seja “algo” da ordem do que é passível de objetivação. Toda experiência é guiada e governada por uma visão de

conjunto e essa visão de conjunto determina, em última instância, a espacialidade. Nesse sentido, existir significa, a cada vez, estar inserido e imerso na rede significativa que é o mundo, é *ser-no-mundo*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa propôs problematizar a dimensão da fundamentação ontológica na Geografia sob duas orientações de método distintos, quais sejam: através da via do horizonte da crítica-radical filiada ao materialismo histórico e dialético marxista e, de outro lado, pela via da fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger.

A via do materialismo histórico e dialético de Karl Marx – ao menos no modo como ele influenciou a reflexão ontológica no horizonte da Geografia crítica-radical – passa deliberadamente ao largo do elemento destacado por Martin Heidegger como sendo incontornável à toda investigação ontológica, a saber: a diferença ontológica entre ser e ente. O modo com o qual a influência do marxismo suplantou, no bojo da reflexão ontológica característica da Geografia crítica, a diferença entre *ser* e *ente* como elemento constitutivo da investigação ontológica está em consonância com as resoluções de base do pensamento marxista sobre a ontologia, refletindo uma “falta de evidência fenomenológica” que, efetivamente, para o marxismo, não significa nenhuma “falta” (ou lacuna), muito pelo contrário: reflete o “modus operandi” intrínseco do materialismo histórico e dialético marxista em relação ao tema.

Desta forma, com a observação acima não se está sugerindo, absolutamente, que a referida “carência” constitua uma deficiência da forma com a qual a geografia crítica-radical problematiza a ontologia em consonância com o pensamento marxista. Trata-se de uma observação que procura apontar para algo diverso, a saber: tratar-se-ia de uma lacuna cuja causa deveria ser investigada na forma como a fenomenologia foi considerada no interior da ciência geográfica. A importância residual (ou mesmo nula) que os geógrafos imputaram à questão do ser e, por extensão, à diferença ontológica entre *ser* e *ente* atesta, de modo patente, os limites agudos com os quais se verificou a assimilação da fenomenologia na ciência geográfica, mais especificamente, da cunhagem hermenêutica que Heidegger imprimiu na tradição fenomenológica.

De onde, pois, a princípio, reiteradamente se registra o recurso e a interlocução com a filosofia fenomenológica na história do pensamento geográfico? A resposta, com base na historiografia desta ciência, é largamente “consagrada”: a “corrente” do pensamento geográfico na qual a fenomenologia é tratada de modo saliente corresponde à Geografia humanista. Entretanto, o entendimento do próprio



significado da “fenomenologia” promovido através do horizonte “humanista” se efetivou através de um amplo leque de “fenomenologias”, cujo efeito tão imediato quanto mendaz se traduziu na assimilação trivializada da peculiaridade dos principais expoentes da filosofia fenomenológica, dentre os quais destaca-se a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger.

Nesse sentido, o presente trabalho procurou defender a possibilidade de se ampliar o escopo da investigação acerca da fundamentação ontológica na Geografia através de uma assimilação do pensamento deste filósofo compreendendo-o, sobretudo, enquanto uma fenomenologia-hermenêutica que poderia redimensionar o entendimento de elementos nucleares da referida ciência, dentre os quais procuramos destacar a relação sociedade-natureza, a partir de parâmetros alternativos tanto ao modo com o qual a referida relação foi consagrada na fase da Geografia tradicional, quanto, igualmente, em relação ao tratamento que a Geografia crítica-radical, sob uma via de reflexão ontológica, lhe dispensou. Tratar-se-ia, assim, de se recorrer ao pensamento do filósofo tendo em vista legitimar a possibilidade de reestabelecer a reflexão sobre esta relação, através das perguntas “*O que é a natureza?*” e “*o que é a sociedade/homem?*”, a partir da estrutura ser-no-mundo. Trata-se de recorrer ao pensamento do filósofo ratificando a necessidade de se redespertar para a elaboração da questão acerca do sentido do ser no bojo da ciência geográfica, revelando a necessidade do geógrafo assumir a analítica do ser-aí como tarefa legítima e incontornável quando se considera à possibilidade de se divisar uma Geografia de bases ontológico-existenciais em consonância com a fenomenologia-hermenêutica cunhada pelo filósofo, de modo lapidar, em sua obra magna *Ser e tempo*. Através dessas coordenadas, a descrição do ser-aí conduz à análise da estrutura *ser-no-mundo* e, necessariamente, à interpelação fenomenológica do espaço como fenômeno originário do ser-aí. Uma tal interpelação fenomenológica do espaço jamais poderá ser “colocada” ou disposta como uma resolução teórica-conceitual do espaço na Geografia, mas constituiria a conquista da dimensão fenomenológica do espaço que estaria (e, a rigor, está) na base de toda determinação teórica do espaço e, por extensão, das “categorias” e conceitos “espaciais” centrais para a ciência geográfica (paisagem, lugar, região, etc).

Por sua vez, como vimos, a assimilação humanista do pensamento de Heidegger constituiu uma fonte inequívoca de problemas quando se considera o modo com o

qual a fenomenologia foi assimilada e reproduzida no discurso geográfico. A este respeito, a crítica fundamental diz respeito à incompatibilidade entre o pensamento do filósofo e o humanismo. Como vimos através da interlocução direta com a obra de Heidegger, todo humanismo indica uma direção e os meios para se apreender o que há de essencial na natureza humana, de acordo com uma concepção prévia (proveniente da ciência, da religião ou da filosofia legados pela tradição da civilização ocidental). Os diferentes humanismos alcançam a *humanitas* do ser humano por diversas vias: nas mais diversas determinações teórico-conceituais do homens, legadas pela tradição do pensamento ocidental que se inserem, de modo insidioso, por sua vez, na constituição do *senso-comum*, já estão embutidas, de antemão, resoluções prévias e interfere (quando não impede) a análise ontológica do ser-aí, na medida mesmo em que os humanismos interpretam o homem baseados em uma fundamentação da totalidade dos entes (homem, natureza, etc) sem realizar previamente a pergunta pelo ser destes entes e, muito menos, pelo sentido do *ser* enquanto tal.

Heidegger demonstra que sob o olhar estrito da ciência moderna, em sua formulação canônica, o *ser* dos entes é “esquecido” em favor dos entes. Em tal atitude o interesse maior é, sobretudo, com o modo de *responder* as questões ônticas, em vez de empenhar-se com o modo de *questionar* e investigar sua fundamentação ontológica. A ciência é *uma* maneira de conhecimento do mundo que assumiu, na história da modernidade europeia, uma posição privilegiada, que se converteu em padrão de verdade e certeza de acesso correto ao real.

O que Heidegger requisita é nossa capacidade de problematizar o mundo, questionando o modo como ele se dá para nós cotidiana e “imediatamente”. Mundo este que é sempre historicamente constituído. Ele revela que o “pressuposto” e o “imediato” não são duas formas separadas de experiência, mas estão relacionadas por nosso aprendizado e formas de socialização desde uma tradição histórica dominante. O que quer que pensemos ou como quer que pensemos, nós o fazemos a partir do âmbito de uma tradição historicamente sedimentada – este constitui o “elemento hermenêutico” que Heidegger incutiu na fenomenologia “pura” fundada por Husserl. O legado pela tradição histórica sedimentada predomina quando nos impõe um modo prevalente de pensar - e até mesmo quando nos libera dele. Isso se dá porque em toda perspectiva, seja ela teórica, científica, filosófica, cultural ou

ideológica, são os pressupostos estabelecidos e os conceitos fundamentais que definem o modo desde o qual temos – a princípio - um entendimento inicial sobre qualquer assunto. Todos nós somos guiados por estes entendimentos prévios, muito embora eles quase nunca sejam tematizados. É com base em tais conceitos e perspectivas que fazemos o que fazemos todos os dias de modo quase mecânico; que os fatos adquirem seus significados; que as ciências são formadas e desenvolvidas. Com base nisto formamos nossa compreensão de mundo.

Por isso, visualizar estes pressupostos e tornar mais claros tanto o modo de ser de *quem* conhece quanto o fenômeno do mundo e sua relação essencial com o existir é tão necessário, uma vez que eles fazem parte do nosso cotidiano, determinam, requisitam e orientam tudo o que fazemos. É preciso, também, tornar transparentes os modos e métodos desde os quais as ciências interpretam e estabelecem as categorias, seus objetos e arcabouços teóricos e colocar em questão os conceitos básicos usados no discurso geográfico e as estruturas de significados com os quais nós somos guiados e pesquisamos, em geografia. Para isso o pensamento de Heidegger preserva um significado insigne. Os conceitos e estruturas de significado mencionados dizem respeito a presença da tradição no próprio pensamento geográfico, um modo de investigação que se desenvolve a partir de uma visão-de-mundo ocidental, ou seja, uma interpretação metafísica da natureza, do homem e do mundo. A metafísica ocidental reforça a forma objetiva de pensar a objetividade dos objetos, ao mesmo tempo em que desenvolve a subjetividade dos sujeitos. Orientado pela fenomenologia, Pickles (1985) demonstra que a Geografia, sob as premissas da tradição metafísica, permanece abrigada e condicionada ora numa ontologia da natureza física, ora do ser social. Este “estado de consideração e tratamento” tem resultado numa distorção da fenomenologia em favor de um mundo dos sujeitos. Sob este enquadramento, o mundo é somente e sempre um mundo de sujeitos e objetos.

No interior do discurso e das pesquisas geográficas, os entes são interpelados e elaborados conceitualmente, tornando-se categorias concretas fundamentadas teórica e historicamente. Estas categorias fazem parte de uma totalidade de significados que está relacionada com um modo de ser que surge aprioristicamente, antes mesmo que seja digno de ser questionado. Isso porque fazem parte do horizonte hermenêutico histórico sedimentado em que nascemos. Uma herança que

dita a forma como somos, agimos, pensamos e pesquisamos. A dicotomia homem-natureza, herança da metafísica, funda o pensamento geográfico. Tal herança é reforçada pelas antinomias conceituais tão fundamentais na Geografia como homem-meio e sociedade-espço (GUIMARÃES, 2018). Desse modo, pensar os fundamentos epistemológicos e ontológicos da Geografia significa pensar o processo de constituição das categorias homem e natureza nesta ciência.

Para Heidegger todos estes movimentos de interpretação do homem e da natureza e de interpretação dos entes enquanto naturais ou técnicos, são possibilidades de compreensão e explicitação da realidade. Eles, entretanto, são, enquanto representações conceituais, necessariamente tardios em relação ao fenômeno originário da *existência*. O que isso quer dizer é que somente *a partir da existência* torna-se possível inferir, interpelar ou teorizar. Nesse sentido, o filósofo dá primazia à situação originária do existir do ser-aí frente à disposição e à postura teórica: *ser-no-mundo* é uma constituição fundamental do ser-aí em que ele se move em geral, no modo da cotidianidade. Isso implica que o ser-aí já deve ter sido sempre experimentado onticamente e dispõe de uma compreensão ontológica de si mesmo, por mais que essa compreensão permaneça de modo indeterminado e, a rigor, constitua uma compreensão “pré-ontológica” de si mesmo. É preciso advertir para o risco de, ao se acompanhar a descrição fenomenológica do *mundo* como correlato intencional de base existencial do *ser-aí*, interpõe-se reiteradamente a possibilidade de se promover uma perigosa analogia do ser-aí e do mundo como uma relação entre sujeito e objeto. Essa analogia não tem, a rigor, nenhuma plausibilidade no âmbito da analítica do ser-aí cunhada de forma paradigmática por Heidegger em *Ser e tempo*.

Para a fenomenologia hermenêutica, a existência é ontologicamente anterior à discussão teórica sobre a relação homem-natureza ou sobre a distinção entre entes naturais ou técnicos. Toda a exposição do campo de ocupação do ser-aí com os utensílios tem a função de alcançar um acesso adequado ao mundo enquanto horizonte de manifestação dos entes. O que Heidegger procura mostrar com a descrição do mundo utensiliar é como as concepções de mundo tradicionais não dão conta do que caracteriza o vir à tona do mundo, bem como da mundanidade do mundo. A investigação heideggeriana da existência parte de outra possibilidade de *ser* (enquanto diferença daquilo que é, mostrando-se como fenômeno, ao mesmo

tempo encobrendo-se como *essencialização*) e confronta as posições teóricas elaboradas ao longo da história. Para a fenomenologia hermenêutica, o ser-aí não é primeiro natural para, em seguida, tornar-se social – nunca houve qualquer experiência não social do homem. Enquanto ser-no-mundo, originariamente lançado num espaço existencial compartilhado com os outros, estes outros *nunca* estão ou estiveram ausentes. Não há existência isolada em si mesma. Um indivíduo segregado e encapsulado em si mesmo só é possível enquanto abstração.

Por isso Heidegger procura explicitar o modo de ser fundamental da experiência. A facticidade é sempre algo originário da qual não é possível recuar mais. Sob essa perspectiva, o espaço é inserido na mesma dinâmica que realiza homem e mundo, restituindo a esse movimento realizador de realidade, sua dimensão espacial. O espaço é entendido como parte constitutiva do mundo e de nós mesmos, dos entes com que nos ocupamos e dos outros com os quais nos relacionamos (HENRIQUES, 2017).

Em oposição ao pensamento legado pela tradição ocidental que estabelece a relação sociedade-natureza enquanto entes antagônicos e, junto com isso, trata a relação entre entes naturais e entes técnicos, Heidegger realiza uma descrição fenomenológica do acontecimento originário do existir. Porém, os preconceitos legados da tradição tendem a encobrir a possibilidade de uma experiência radical e originária desse acontecimento. Eles tornam o fenômeno do existir incerto e confuso, velando-o enquanto fenômeno. Ninguém pode demonstrar tal fenômeno a outra pessoa. Heidegger descreveu o modo como, distraidamente, a existência se dá, e no entanto, esse desvelamento só pode ser feito no próprio existir, desde uma interpretação que a cada vez é própria ao ser-aí.

Não se trata de uma oposição frente às formas de fazer ciência. A ciência é uma forma de acesso à realidade, ao mundo, à natureza, ao espaço. Heidegger, entretanto, parte de outro solo ontológico. “Antes”<sup>97</sup> da possibilidade de tematizar os entes, o ser-aí *existe* e existe num mundo e modo determinado. Heidegger descreve a origem (princípio) do fundamento ontológico de existência a partir do fenômeno unitário da estrutura ser-no-mundo. É desde essa estrutura a qual o ser-aí se realiza que já sempre descobrimos um mundo e mesmo o espaço.

---

<sup>97</sup> Antes não quer designar um antes temporal, mas ontológico. É uma forma de ressaltar que apenas existindo se pode fazer ciência ou qualquer outra coisa.

O espaço é uma dimensão da existência. Não está no sujeito (sendo resultado subjetivo-cognitivo), nem é objetivo, como se o mundo estivesse no espaço (enquanto condição de possibilidade para abarcar o mundo). O espaço está no mundo e o *ser-no-mundo*, constitutivo do *ser-aí*, já sempre descobriu um espaço. Sendo, o *ser-aí* se espacializa (HENRIQUES, 2017). Assim, Heidegger nos possibilita uma investigação da dimensão ontológica do espaço, o que significa entender que sua dinâmica de realização responde ao mesmo fundamento ontológico que realiza *ser-aí* e mundo, e mundo é uma dimensão constitutiva do *ser-aí*. Não é através de uma observação ôntica que se desencobre o fenômeno da espacialidade, mas desde e a partir de uma interpretação hermenêutica. O exercício do pensamento fenomenológico, contudo, encerra uma experiência radicalmente distinta do *teorizar* e da disposição que lhe é exigida.

Junto à fenomenologia indicamos um outro modo de problematizar a ontologia na Geografia, orientado por uma crítica à epistemologia do espaço constituída no pensamento geográfico moderno.<sup>98</sup> As dicotomias estabelecidas na disciplina que variam entre interioridade e exterioridade, sujeito e objeto, homem e espaço, sociedade e natureza, e que persistem ainda hoje, muitas vezes não são colocadas em questão (tratam as dimensões ônticas e ontológicas, indistintamente, por vezes como equivalentes). Vista como um fenômeno unitário, a estrutura *ser-no-mundo* evidencia a tentativa de superação de tais relações dicotômicas, que é viabilizada junto à analítica existencial do *ser-aí*.

A posição assumida nesta pesquisa não deve ser confundida com uma reação crítica à legitimidade e rigor característicos da abordagem empreendida sobre a ontologia do espaço na Geografia crítica-radical de inspiração marxista que, de maneira efetiva e substantiva, instaurou e promoveu avanços na reflexão ontológica da teoria da Geografia. Através deste estudo foi possível demonstrar o perfil de interpretação da relação sociedade-natureza gerada a partir da perspectiva materialista histórico e dialética. Esta é *uma* leitura possível e uma orientação metodológica viável. Através de *Ser e tempo*, Heidegger nos descreve *outra* maneira de assumir tais entidades e categorias, que parte da analítica do *ser-aí* e tem na

---

<sup>98</sup> Ver Vesentini, 1997; Biteti, 2007; Vitte, 2007; Martins, 2007, 2016; Moreira, 2012; Guimarães, 2018; para diferentes críticas acerca das bases epistemológicas cartesiana e aristotélico-kantiana da Geografia.

estrutura ser-no-mundo seu achado fenomenal. Para tanto, é preciso reestabelecer o sentido da investigação ontológica.

Entretanto, em função da insuficiência<sup>99</sup> da forma como a fenomenologia de Heidegger foi assimilada na Geografia humanista, o pensamento deste filósofo restou, no mais das vezes, como insumo ao debate epistemológico e, assim, manteve-se externo à experiência de pensamento fenomenológico, ou seja, manteve-se prevalentemente no âmbito do exercício teórico que, embora legítimo e indispensável à produção científica corrente, tende a esterilizar o sentido mesmo do “método” fenomenológico e sua significação para uma ciência particular. Isto conduziu ao entendimento e à assimilação insuficientes do fenômeno do ser-no-mundo (obliterando a reflexão ontológica e a descrição fenomenológica, ao mesmo tempo em que instituiu teórica e conceitualmente as categorias natureza, homem e mundo, enquanto passíveis de serem teorizados e alocados sem, antes, ser conduzida a investigação hermenêutica do ser-aí). É tão precário quanto danoso este uso da fenomenologia hermenêutica para fundamentar a teoria da Geografia, porque trai seus pressupostos mais fundamentais e distorce uma possibilidade efetiva da fundamentação ontológica com bases fenomenológicas na Geografia, na medida em que ela é sequestrada para um entendimento conceitual, assim como para fecundar a pesquisa aplicada. O pensamento de Heidegger, mesmo associado a alguma ciência, não é ciência, mas fonte de desencobrimento de uma dimensão fundamental para toda e qualquer ciência. Neste sentido, Reis ressalta a importância da analítica do ser-aí como algo autônomo na disciplina:

A reabilitação do problema da fundamentação ontológica constitui o foco sobre o qual uma ciência específica – a geografia, por exemplo – deveria se restringir, a fim de permitir que o elemento propriamente fenomenológico do pensamento de Heidegger possa ser conquistado e aberto ao desenvolvimento em uma ciência. O primeiro passo, no sentido dessa reabilitação, consistiria em legitimar a imprescindibilidade do geógrafo assumir a analítica do ser-aí antes das requisições que lhe são usualmente atribuídas, notadamente nas esferas da pesquisa aplicada ou epistemológica (REIS, 2017, p. 5563).

A produção científica e a investigação das bases ontológico-existenciais de uma ciência podem ser confluentes, na medida mesmo em que toda ciência pesquisa algo – e a apreensão significativa mais elementar de algo é sempre debitário de uma concepção de *ser* de algo. Entretanto, via de regra, o sentido do *ser* dos entes que

<sup>99</sup> Ver Pickles, 1985; Ash, Simpson, 2016; Reis, 2017; Santos, 2017.

as ciências convertem em objetos de investigação permanece solenemente inquestionado. Por isso, é tão importante demonstrar que toda pesquisa teórica ou proposição científica é dependente de uma dimensão ontológica acerca do sentido do *ser* de seu respectivo ente (objeto) de investigação. Demonstrar a legitimidade da investigação das bases ontológicas existenciais na ciência geográfica, em termos fenomenológicos, implica em legitimar um tratamento autônomo e autossuficiente (ainda que relacionado à teoria da Geografia) da analítica do *ser-aí*.

No plano teórico da ciência moderna a relação sociedade-natureza foi sistematicamente fundada - e assim permanece em seu modo prevalente – sob o esquematismo da relação sujeito-objeto. Como pensar de outra forma? Nossa resposta, como procuramos apontar ao longo do trabalho, é resoluta: por meio da fenomenologia hermenêutica. Entretanto, junto ao engajamento dos geógrafos humanistas com a “fenomenologia geográfica” observamos, ao invés da conquista de uma alternativa ao “modelo canônico” fundado na relação sujeito-objeto, a ratificação deste modo de pensar, que se substantiva através da formação de um acervo conceitual e categorial de perfil estritamente teórico e, além disso, através do apelo ao fortalecimento de um horizonte institucional na ciência geográfica.

Há uma grande quantidade de pesquisas e escritos sobre a abordagem fenomenológica na literatura brasileira, mas algumas delas desconhecem (ou até ignoram) suas premissas<sup>100</sup>. De fato, neste caso em específico, a fenomenologia se desenvolveu como um movimento heterogêneo, sem constituir um programa único de pesquisa, e ainda que suas preocupações e temas sejam comuns, não equivale a um sistema filosófico com um corpo claramente delineado. O interesse crescente pela fenomenologia<sup>101</sup> levanta a questão da ambiguidade do campo nas pesquisas científicas. Apesar da proliferação de estudos empíricos e pesquisas aplicadas, podemos considerar escassa a discussão dos seus fundamentos filosóficos. A abertura para encetar, através do recurso à fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, uma reabilitação da investigação ontológica, no entanto, significa possibilidade de redimensionamento dos modos de abordar tanto o *ser* quanto o homem, o mundo e o espaço.

---

<sup>100</sup> Em alguns casos seria correto destacar, inclusive, a sub-representação das bases fenomenológicas. Ver Santos (2017).

<sup>101</sup> Há quem sustente uma virada fenomenológica no fim da década de 90 e início de 2000 e outros que acreditam numa pós-fenomenologia (Ash, Simpson, 2016).



Heidegger suscita o pensamento a respeito da compreensão e tratamento das coisas enquanto coisas. Por conseguinte, seu pensamento coloca em questão o modelo de racionalidade e de exploração que se tem recriado como cultura dominante na tradição histórica do pensamento ocidental – cuja amplitude alcançou a integralidade do planeta. Não obstante, recentemente, algumas questões ontológicas - originadas no movimento de renovação da Geografia na década de 1970 - vêm sendo redimensionadas sob o impulso do pensamento do filósofo. Isso tem se efetivado através de uma nova interlocução com Heidegger por parte dos geógrafos, que envolvem, por exemplo, pesquisas acerca do significado da globalização em consonância com o pensamento do filósofo (Elden 2005; Joronen 2008, 2010); sobre o legado de Heidegger entre os geógrafos e o pensamento geográfico (Buttimer 1976; Relph 1976, 1981; Pickles 1985, 1987; Strohmayr 1998; Schatzki 2007; Elden 2006; Malpas, 2009; Holzer, 2010).

A obra de Heidegger contribuiu de forma indelével para a filosofia no século XX e, na medida em que se amplia o seu entendimento, ela revela-se profícua para a Geografia. Sua influência em obras recentes revela nuances ainda pouco conhecidas do pensador e capazes de contribuir para a reflexão da ontologia na Geografia. O geógrafo finlandês Mikko Joronen é exemplo de como a reflexão pode ser favorável para o seu refinamento. Ele dedicou-se, por exemplo, à assimilação da formulação heideggeriana sobre o “evento” (*Ereignis*), como uma possibilidade fundamental para a constituição de ontologias espaciais (JORONEN, 2012, p.2), contribuindo para a ampliação das abordagens sobre o espaço.<sup>102</sup>

Nesse contexto, Heidegger é apreendido como uma fonte para a desconstrução da tradição histórica do pensamento metafísico ocidental, já que ela não teria sido capaz de pensar a diferença ontológica inviabilizando o acesso à apreensão da necessidade de uma retomada explícita da questão acerca do sentido do ser. O projeto heideggeriano da ontologia fundamental principia a partir da analítica do ser – aí como condição de possibilidade de toda investigação ontológica. Sugerimos que esta “máxima” delimita os limites da apropriação do pensamento do filósofo para qualquer ciência, inclusive a Geografia. Vale tanto para os entes destituídos do

---

<sup>102</sup> “Mesmo entre os geógrafos, tornou-se comum que os conceitos espaciais, como lugar e espaço sejam entendidos em termos de poder, capital, ideologia, ou da produção social, sendo assim suficientemente explicados em termos de categorias e forças independentes de possuir fundamentalmente a lógica ontológica” (JORONEN, 2010, p. 3; tradução nossa).

modo de ser característico do ser-aí, quanto para a tematização da ontologia na ciência geográfica, do ente geográfico e de cada geógrafo. Acreditamos que, embora a fenomenologia hermenêutica não possa ser entendida como base teórica da Geografia ela é fecunda enquanto orientação e método de investigação sobre a questão ontológica e pode contribuir não só no sentido de reabilitar a investigação sobre a fundamentação ontológica nesta ciência, como, sobretudo, também no sentido de apontar novos caminhos para esta investigação. Afinal, não é suficientemente extensa a tradição que determina a ciência geográfica como Geografia *humana*? Em sendo, a Geografia não poderá evitar o encontro responsável com o pensamento de um filósofo que redimensionou o modo de compreensão do homem no seio da mesma tradição histórico-civilizatória que gestou a Geografia como ciência moderna. É neste sentido que, enfim, o presente trabalho procurou reiteradamente apontar.

## REFERÊNCIAS

- ASH and SIMPSON. **Geography and post-phenomenology**. Progress in Human Geography, Vol. 40(1) 48–66, 2016.
- BITETI, Mariane de Oliveira. **Uma reflexão sobre o tema da Ontologia na Geografia** (Dissertação de Mestrado). Niterói: UFF, 2007.
- BRITO, Thiago. **Marx e Lukács: a relação sociedade e natureza**. 6º Colóquio Internacional Marx e Engels. Porto Alegre, 2007.
- BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e Finitude**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- CALÇAVARA, Reginaldo Alex. **O sentido da Ontologia do Espaço para a Dissolução da Dicotomia Geografia Física – Geografia Humana**: estudo sobre o caso da geografia crítica brasileira a partir do pensamento de Martin Heidegger. 2013. Dissertação. 153f. (Mestrado em geografia). Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, 2013.
- CAPEL, Horacio. **Filosofia y ciencia en la Geografía contemporánea**: Una introducción a la Geografía. Barcanova: Barcelona, 1981.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A condição espacial**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Eternidade frágil**. Editora Via Verita. Rio de Janeiro, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Mundo e historicidade**: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundanidade. 1. ed. - Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CLAVAL, Paul. **História da Geografia**. Edições 70, Lisboa, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Epistemologia da Geografia**. 2. ed. rev. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.
- CHRISTOFOLETTI, **Perspectivas da Geografia**. Editora Difel, 1985.
- ELDEN, Stuart. **Contribution to Geography? The space of Heidegger's Beiträge**. Environment and Planning D: Society and Space, UK, V. 23, p. 819-827. 2005.
- \_\_\_\_\_. **Between Marx and Heidegger**: Politics, Philosophy and Lefebvre's The Production of Space. Antipode, UK, V. 36, p. 86-105. 2004a.
- \_\_\_\_\_. **Mapping the Present**: Heidegger Foucault and the Project of a Spatial History. London: Continuum, 2001.

GEORGE, Pierre; *et al.* **A Geografia ativa**. Tradução de Gil Toledo. Difusão europeia, São Paulo, 1966.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GUIMARÃES, Humberto Goulart. **Os fundamentos ontológicos e epistemológicos da categoria natureza no pensamento geográfico moderno**. Terra Livre. São Paulo; Ano 32, Vol.2, n 49 p.13-51, 2018.

HARVEY, David. **Justiça Social e a Cidade**. Prefácio e tradução de Armando Corrêa da Silva. Editora Hucitec. São Paulo, 1980.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: (hermenêutica da facticidade) / Martin Heidegger; tradução Renato Kirchner. 2. ed. 2ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016[1982].

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo** / Martin Heidegger; tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcanti Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015[1927].

\_\_\_\_\_. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2005 [1975].

\_\_\_\_\_. **O Enigma da Sociedade Industrial**. In: STEIN, Ernildo. Filosofia. Rio Grande do Sul: Editora UNIJUÍ, 2002.

\_\_\_\_\_. **Conferências e Escritos Filosóficos** / Martin Heidegger; tradução e notas Ernildo Stein – 4ª Ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. **O meu caminho na fenomenologia**; tradução Ana Falcato - Lusosofia.net - Covilhã, 2009 [1963]. [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)

\_\_\_\_\_. **O Retorno ao Fundamento da Metafísica**. In: Conferências e Escritos Filosóficos / Martin Heidegger; tradução e notas Ernildo Stein – 4ª Ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HENRIQUES, Rafael. **A compreensão heideggeriana do espaço na discussão sobre territorialidades**. In: Comunicação e Territorialidades [Recurso eletrônico]: Poder e cultura, redes e mídias/ Daniela Zanetti e Ruth Reis (orgs). – dados eletrônicos. 1ª Ed. – Vitória: EDUFES, 2017.

HOLZER, Werther. **A construção de uma outra ontologia geográfica: a contribuição de Heidegger**. Geografia. Rio Claro – SP: Associação de Geografia Teórica, v. 35, n.2, p. 241-251, 2010c.

\_\_\_\_\_. **O método fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova geografia**. In. Rosendahl, Zeny; Corrêa, Roberto Lobato. (Org.). Temas e Caminhos da Geografia Cultural. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 37-71, 2010b.

JORONEN, Mikko. **Forthcoming a Heidegger on the history of machination: oblivion of being as degradation of wonder**. Critical Horizons, 2012.

\_\_\_\_\_. **The Age of Planetary Space: On Heidegger, Being, and Metaphysics of Globalization**. 2010. 227f. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade de Turku, 2010.

\_\_\_\_\_. **The technological metaphysics of planetary space: being in the age of globalization**. Environment and Planning, D. 26, p. 596–610, 2008.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KOBAYASHI, A.; MACKENZIE, S. **Remaking Human Geography**. ed. Unwin Hyman, Boston, 1989.

LEY, D.; SAMUELS, M.S. **Humanistic Geography: Prospects and Problems**. ed. Croom helm., London, 1978.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. 3ª edição - revista e corrigida: INSTITUTO LUKÁCS. São Paulo, 2012.

LEFEBVRE, Henri. **A Produção do espaço**. 1974

MALPAS, Jeff. **Geografia, Biologia e Política: Heidegger sobre lugar e mundo**. Natureza humana, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 171-200, jun. 2009. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302009000100008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302009000100008&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 22 fev. 2018.

MARANDOLA JR, Eduardo. **Arqueologia fenomenológica: em busca da experiência**. Terra Livre, São Paulo, v. 2, n. 25, p. 67-79, 2005.

\_\_\_\_\_. **Prefácio**. In: DARDEL, Eric. O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Editora perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. **Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência**. Geografia, Rio Claro, v. 37, p. 81-94, jan/abr. 2012.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea**. Geograficidade, v.3, n.2, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sobre ontologias**. In: Qual o espaço do lugar?: Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, p. XIII-XVII, 2014.

\_\_\_\_\_. **Identidade e autenticidade dos lugares dos lugares: o pensamento de Heidegger em Place and Placelessness**, de Edward Relph. Geografia, Rio Claro, v. 41, n. 01, p. 05-15, jan/abr, 2016.

MARTINS, Élvio Rodrigues. **Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser**. GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, n.21, p. 33-51, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Geográfico é Geografia em Pensamento?** GEOgraphia - Ano. 18 - Nº37, 2016.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Geografia: Pequena História Crítica**. São Paulo: HUCITEC, 1981.

\_\_\_\_\_. **Em Busca da Ontologia do Espaço**. In: Moreira, Ruy (org.) Geografia: Teoria e Crítica. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

MOREIRA, Ruy. (org.) **Geografia: Teoria e Crítica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **Assim se passaram dez anos (A Renovação da Geografia no Brasil no Período 1978-1988)**. GEOgraphia – Ano. II – No 3 – 2000

\_\_\_\_\_. **Marxismo e Geografia: a Geograficidade e o diálogo das ontologias**. GEOgraphia, Niterói, ano 6, n. 11, p. 21-37, 2004.

\_\_\_\_\_. **Para onde vai o pensamento geográfico?** São Paulo: Editora Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Pensar e Ser em Geografia**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Geográfico Brasileiro. As matrizes clássicas originárias**. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. **Correndo atrás do prejuízo**. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 1, número especial, p. 49-58, out. 2011.

\_\_\_\_\_. **Geografia e Práxis - a Presença do Espaço na Teoria e na Prática Geográficas**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

OLIVEIRA, A. U. de. **Espaço e tempo: compreensão materialista e dialética**. In: SANTOS, M. (org.). Novos rumos da geografia brasileira. São Paulo: HUCITEC, 1982.

OLIVEIRA JUNIOR, Gilberto. **Ontologia do espaço: crítica da crítica da entificação social do ser enquanto pressuposto a uma teoria espacial interpenetrada a “ontologia do ser social”, de Gyorgy Lukacs**. 2015. xvi, 481 f. Tese (Doutorado em Geografia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

\_\_\_\_\_. **Diferença ontológica e produção do espaço: ensaio para uma aproximação com a ontologia de györgy lukács**. In: 14º Encuentro de Geógrafos

de América Latina, 2013, Lima, Peru. Reencuentro de saberes territoriales latinoamericanos, 2013. p. 1-13.

PEDROSA, Breno Viotto. **A Controvérsia da Geografia Crítica no Brasil (Parte II)** Geosul, Florianópolis, v. 30, nº 59, p 29-46, 2015

\_\_\_\_\_. **A Geografia Crítica Brasileira e o Debate Sobre Ontologia do Espaço: Uma Aproximação.** Geografares, Vitória, nº 11, p. 139-168, 2012.

PICKLES, John. **Phenomenology, science and geography: spatiality and the human sciences.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Geography and humanism,** Geo book, Norwich, 1987.

QUAINI, Massimo. **Marxismo e Geografia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RÉE, Jonathan. **Heidegger. História e verdade em Ser e Tempo.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques, Karen Volobuef – São Paulo: Editora UNESP, 2000.

REIS, Luís Carlos Tosta dos; SANTOS, Josimar Monteiro. **O resgate da investigação ontológica na geografia através da fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger.** Enanpege, 2017.

REIS, Luís Carlos Tosta dos. **Ontologia da Produção do espaço na Geografia: uma abordagem do tema através do diálogo entre Milton Santos e Heidegger sobre a técnica.** Geografares, Vitória, nº 13, p. 01-39, dez. 2012.

\_\_\_\_\_. **Ontologia do Espaço na Geografia: rumo à questão da técnica via Diferença Ontológica.** In: Anais do IX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia. Goiânia, p. 1-8, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ontologia do Espaço, técnica e epistemologia na Geografia: teoria e método a partir da obra de Milton Santos.** In: Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Porto Alegre, p. 1-11, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ontologia do espaço e movimento de renovação crítica da geografia: o desafio da diferença ontológica.** Geografares, Vitória, nº 7, p.111-122, 2009.

RELPH, Edward. **Rational Landscapes and Humanistic Geography.** New York, USA: Routledge, 1981.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger – Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal.** São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SANTOS, Josimar Monteiro. **Horizonte humanista e fenomenologia na geografia: O Problema da Assimilação Humanista do Pensamento de Martin Heidegger.** (Dissertação de mestrado). Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, 2017.

SANTOS, Josimar Monteiro; REIS, Luís Carlos Tosta dos. **O horizonte humanista na geografia e a fenomenologia**: o problema da “fenomenologia geográfica”. Trabalho apresentado no XII Encontro Nacional da ANPEGE, Porto Alegre, 2017b.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia / Milton Santos em colaboração com Denise Elias. – 6. ed. 2. reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. **A natureza do Espaço**. Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: HUCITEC, 1996.

\_\_\_\_\_. (org.). **Novos rumos da geografia brasileira**. São Paulo: HUCITEC, 1982.

\_\_\_\_\_. **Por uma Geografia Nova: da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. 1º. ed. São Paulo: EDUSP, 1978.

SCHMID, Christian. **A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre**: em direção a uma dialética tridimensional. Tradutores: Marta Inez Medeiros Marques, Marcelo Barreto. GEOUSP – espaço e tempo, São Paulo, nº 32, 2012.

SCHATZKI, Theodore R. **Martin Heidegger: Theorist of Space**. Franz Steiner Verlag, 2007.

SILVA, Armando Correa. **De Quem é o Pedaco?** Espaço e Cultura. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

\_\_\_\_\_. **A renovação geográfica no Brasil 1976/1983** (as geografias crítica e radical em uma perspectiva teórica), 1984.

\_\_\_\_\_. **As categorias como fundamentos do conhecimento geográfico**. Seminário “Filosofia e Geografia”, AGB-Rio. Rio de Janeiro, 1983.

\_\_\_\_\_. **O espaço como ser: uma autoavaliação crítica**. In. Geografia: Teoria e Crítica. O saber posto em questão. Editora Vozes, Petrópolis, 1982.

\_\_\_\_\_. **Prefácio**. In: HARVEY, D. Justiça Social e a Cidade. Editora Hucitec. São Paulo, [1978] 1980.

\_\_\_\_\_. **O conceito de Espaço em David Harvey – Implicações ontometodológicas**. Anais do 3º. ENG/Ceará, 1978b.

\_\_\_\_\_. **O Espaço Fora do Lugar**. São Paulo: HUCITEC, 1978a.

\_\_\_\_\_. **Resenha bibliográfica: Harvey, David — Social Justice and the City**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1975. Boletim paulista de geografia; - Nº 51, 1976.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento desigual**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.



SOJA, Edward W. **Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. **A produção do espaço urbano: escalas, diferenças e desigualdades socioespaciais**. In: CARLOS, Ana Fani Alessandrini; SOUZA Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão: A produção do espaço urbano: agentes escalas e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011.

STROHMAYER, Ulf. **'The event of space Geographic allusions in the phenomenological tradition'**. Environment and Planning D: Society and Space, 16 (1):105-121, 1998.

VESENTINI, José William. **Geografia, natureza e sociedade**. 4ª ed. – São Paulo: Contexto, 1997.

VITTE, Antônio Carlos. (org.). **Contribuições à história e à epistemologia da geografia**. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. **A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011.